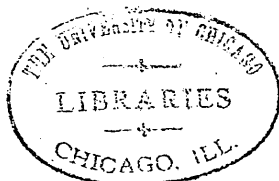
Dogmengeschichte

von

Dr. J. G. V. Engelhardt,
Königl. Bayer. Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiter Theil.

Neustadt a. d. Aisch.
Verlag von J. E. Engelhardt.
1839.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Zweites Buch.

Von Johannes Scotus Erigena bis auf die Reformation.

Von der Mitte des neunten bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts.

Mit dem neunten Jahrhunderte gewinnt die Dogmengeschichte eine durchaus veränderte Gestalt. Die griechische Kirche scheidet aus der theologischen Thätigkeit aus, nachdem vorzüglich ihre Theologen einen Theil der Dogmen bestimmt hatten, und die lateinische Kirche übernimmt die Arbeit für die Weiterbildung des Dogma allein. Diese aber, aus den deutschen Völkern hervorgegangen, hatte für ihre dogmatische Thätigkeit ganz andere Vorbedingungen als die griechische Kirche. Sie fand ein fertiges und geheiligtes Glaubensbekenntniß, wie es aus der Polemik und aus der Forschung vorzüglich der griechischen Kirche sich entwickelt hatte, vor, die Resultate der Untersuchungen über einzelne Dogmen waren ihr in reichem Maße in den Schriften der lateinischen Väter und in den Sammlern der positiven Theologie gegeben, und diese Lage der Dinge trieb sie zu einer andern Art von Thätigkeit als die der griechischen Kirche gewesen war. Sie war darauf hingewiesen, den gegebenen Stoff zu ordnen und ihn zu diesem Behufe im Einzelnsten durchzuarbeiten, und für diesen Zweck kam ihr die aristotelische Logik zu Hülfe, welche für die genaue Bestimmung des Einzelnen und für die Ordnung des Ganzen Methode und Regel gab, ohne daß der durch die Tradition überlieferte geheiligte Stoff der Kirchenlehre selbst berührt wurde. In der griechischen Kirche hatten einzelne Lehrer, Vertreter der verschiedenen Schulen für die Ausbildung des Dogma

gewirkt, und die Bestimmung der Kirchenlehre war von den Bischöfen auf Synoden immer in Folge langer vorgängiger Streitverhandlungen hervorgegangen. So waren der Ebionismus, der Gnosticismus und der Manichäismus aus der Kirche ausgeschieden und die Lehre von der Dreieinigkeit und der Person Christi im Einzelnsten bestimmt worden. Die frühere lateinische Kirche hatte diese Bestimmungen angenommen und ihre ausgezeichneten Lehrer, Augustinus vor allen, hatten sie wissenschaftlich weiter gebildet, und über die Lehre von der Erlösung in ihrem weitesten Umfange die umfassendsten Forschungen angestellt. Die germanischen Kirchen hatten ihren Mittelpunct in der römischen Kirche, und die theologischen Schulen und die aus diesen hervorgehenden Universitäten äusserten den entschiedensten Einfluß auf die dogmatische Thätigkeit des Abendlandes. Hier traf mit dem natürlichen und nothwendigen Fortschritt von der Entwicklung der einzelnen Dogmen zur Zusammenfassung des Gesammtdogma das Bedürfniß von Werken zusammen, welche das Ganze der Dogmatik für den Unterricht enthielten, und die Richtung der philosophischen Studien auf die aristotelische Logik diente diesen Zwecken. Von der Kenntniß dürftiger Abrisse der aristotelischen Logik gelangten die Theologen im Fortgange der Zeit zur Kenntniß der logischen sowohl als der andern Werke des Aristoteles und seiner arabischen Commentatoren, und erhielten dadurch immer mehr Mittel, die schärfste Reflexion auf alle Seiten der Dogmen anzuwenden und die ihnen zu Grunde liegenden Begriffe immer weiter zu theilen. Indem sie dieß thaten, gefährdeten sie nicht nur den von der Kirche angenommenen Glauben nicht, sondern sie fanden sich auch in den Stand gesetzt, denselben im Sinne und Geiste der Kirche und der kirchlichen Einrichtungen, die sich im Laufe der Zeit gebildet hatten, zu erweitern. In dieser Beziehung haben die großen Mönchsorden, in der Regel mit der Hierarchie aufs innigste verbündet, das Bedeutendste gewirkt, um das in der Kirche Bestehende als dogmatisch nothwendig nachzuweisen.

Der Glaube der Kirche hielt sich an die Bestimmungen, welche die früheren Glaubensbekenntnisse, wie diese durch die öcumenischen Synoden erweitert worden waren, gegeben hatten, und nahm dazu auch dasjenige auf, was in Folge neuerer Streitigkeiten als Glaube der Kirche bestimmt worden war. Wir sehen dieß aus den Glaubensbekenntnissen, welche aus dem Anfange des Zeitraums, welchen das zweite Buch behandelt, uns erhalten sind, aus demjenigen z. E. welches der Patriarch Nicephorus von Constantinopel an den Bischof Leo III. von Rom sandte, und welches wir deshalb wählen, weil sich in ihm der übereinstimmende Glaube der griechischen und der römischen Kirche findet. Nicephorus bekennt in demselben den Glauben an Vater, Sohn und Geist und an die Dreieinigkeit nach den früheren Bestimmungen mit der ausdrücklichen Erklärung, daß durch dieselben sowohl der heidnische Polytheismus als der jüdische Monotheismus und die Irrthümer des Arius und des Sabellius aus der Kirche entfernt worden seyen, er bekennt die Menschwerdung des Sohnes und das gegen Nestorius und Eutyches kirchlich bestimmte Verhältniß seiner Naturen, die ewige Jungfrauschaft der Maria, und die Wirklichkeit des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu und seiner Wiederkunft zum Gerichte, so wie die Umwandlung der Welt am Ende, die Auferstehung des Fleisches und die Taufe auf Vater, Sohn und Geist zur Vergebung der Sünden. Diesem auf dem Grunde der älteren Glaubensbekenntnisse ruhenden Bekenntniß fügt er in Gemäßheit derjenigen Ansichten, welche sich ausserhalb der früheren Glaubensbekenntnisse in der Kirche gebildet hatten, noch den Glauben an die Fürbitten der Heiligen (der Maria, der himmlischen Mächte, der Apostel, Märtyrer und andrer Heiligen) bei Gott für die Gläubigen, und die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Verehrung ihrer Reliquien, Gräber und Bilder hinzu, und setzt als Grund seines Glaubens die Annahmen der sieben öcumenischen Synoden, zu Nicäa (325) Constantinopel (381) Ephesus (431) Chalcedon (451) Con-

stantinopel (553 und 680) und Nicäa (787) und aller Schriften der rechtgläubigen Väter, als welche die wahre Lehre enthielten. Die letzten Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses des Nicephorus giengen aus den Streitigkeiten über die Verehrung der Bilder hervor, welche vom Jahre 726 an in der griechischen Kirche geführt worden waren, und an welchen später auch die lateinische Kirche Theil genommen hatte. Der Kaiser Heraclius hatte im Jahre 726 die Verehrung der Bilder und im Jahre 730 deren Wegschaffung aus den Kirchen befohlen, und dadurch den Widerspruch seines Patriarchen Germanus und der römischen Bischöfe Gregorius II. und III. hervorgerufen, welche sich für die Bilderverehrung erklärten, und in seinem eignen Reiche bedeutende Unruhen veranlaßt. Leo's Sohn, Constantinus Copronymus, wiederholte die Befehle seines Vaters in Beziehung auf die Bilder, und berief, weil der Eifer der zahlreichen Mönche, welche fortwährend die eifrigsten Bilderverehrer waren, gefährliche Unruhen fürchten ließ, eine allgemeine Kirchenversammlung in Constantinopel (754), welche die Verehrung aller Bilder als Abgötterei verbot und alle Bilderverehrer bannte. Die Ungehorsamen wurden verfolgt, alle Bilder entfernt, und in das Verbot auch die Verehrung der Reliquien und die Anrufung der Heiligen eingeschlossen. Die römische Kirche dagegen erklärte sich auch unter Stephanus III. auf einer Synode zu Rom (769) für die Bilder, und als die Kaiserin Irene, eine Bilderfreundin, zur Regierung gelangte, ließ sie auf der Synode von Nicäa (787) die Schlüsse der Synode von 754 aufheben, und die Verehrung der Bilder durch Gruß und Kuß und Kniebeugung, und des Kreuzes und der Reliquien durch Räuchern und Anzünden von Lichtern vor ihnen festsetzen und die Verwerfung der Bilder für Ketzerei erklären.

Unter Leo dem Armenier wurde die Bilderverehrung, ungeachtet des heftigen Widerstandes der Mönche, an deren Spitze der Abt Theodor von Studium stand, wieder verboten, Michael Rhangabe schützte Bilderfreunde und Bilder-

feinde, sein Sohn Theophilus ließ die Bilder wegschaffen, dessen Wittwe Theodora aber ließ sie im Jahr 842 feierlich wieder herstellen und die Bilderfeinde bannen, und die griechische Kirche feiert den ersten Sonntag in der Fasten als Fest der Orthodoxie zur Erinnerung an diese Wiederherstellung der Verehrung der Bilder, welche seit dieser Zeit in derselben geblieben ist.

Gegen die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode über die Bilder erklärte sich die fränkische Kirche auf der Synode zu Frankfurt am Mayn (794), welche die sogenannten karolinischen Bücher, eine in Karl des Großen Namen wahrscheinlich von Alcuin verfaßte Abhandlung, dem römischen Bischofe Hadrian übersandte. In dieser Schrift wird erklärt, daß man die Bilder nicht für heilig halten dürfe, daß ihre Anbetung in der Bibel nicht nur nicht befohlen, sondern von den Aposteln sogar verboten sey, daß man sie in keiner Weise, wie Heilige, oder ehrwürdige Menschen oder wie die Reliquien oder die Bibel verehren, und sie weder den Elementen im Abendmahl, noch dem Kreuze Christi, noch den heiligen Gefäßen oder den Kirchengebäuden gleich stellen solle, denen allerdings eine Verehrung gebühre. Doch möchten sie als Zierden und Erinnerungszeichen immer in den Kirchen beibehalten werden.

Diese Abhandlung erklärte Hadrianus für ketzerisch und vertheidigte die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode.

Der Bischof Claudius von Turin (von 814 an) gieng in seinen Behauptungen gegen die Bilder noch weiter als die Frankfurter Synode. Er entfernte die Bilder und Kreuze aus den Kirchen, und erklärte sich nicht nur gegen den Bilderdienst, sondern aus dem Grunde, weil die Heiligen uns die Seligkeit nicht verschafften und ihre Fürbitten uns nichts nützten, auch gegen die Verehrung der Heiligen und Reliquien und gegen die Wallfahrten, und bestritt die Untrüglichkeit des römischen Bischofs.

In den Streitigkeiten über die Bilder war die griechische Kirche zum letztenmale in freundschaftliche Berührung

mit der römischen Kirche gekommen. Vom neunten Jahrhundert an trat eine Entfremdung zwischen beiden Kirchen ein, die sich allmählich bis zur völligen Spaltung steigerte. Dieser Spaltung lag kein dogmatisches Moment zu Grunde, und so hat die griechische Kirche bei den Resultaten der öcumenischen Synoden beharrend, auch an der dogmatischen Entwicklung der lateinischen Kirche keinen Antheil genommen, sondern sich an den Bestimmungen dieser Synoden und an der dogmatischen Compilation des Johannes von Damascus begnügt, der im Bilderstreite als eifriger Vertheidiger der Bilderverehrung aufgetreten war.

Den nächsten Grund zur äussern Trennung der beiden Kirchen hatte die Absetzung des Bischofes Ignatius von Constantinopel und die Wahl des Photius an seine Stelle gegeben. Der römische Bischof Nicolaus I. erklärte sich für Ignatius, und obgleich Photius in Folge des Regentenwechsels einigemale seine Stelle verlor und auf der Synode von Constantinopel (869 — 70), welche bei den Griechen die achte öcumenische heißt, verdammt wurde, so wurde er doch auf der Synode vom Jahr 879, welche die Griechen die zweite achte öcumenische nennen, wieder eingesetzt, während die römischen Bischöfe ihn fortwährend verdammten. Unter den Puncten, welche als Grund der Spaltung zwischen beiden Kirchen angegeben wurden, betrafen einige nur die Abweichung in Gebräuchen, das Fasten am Sonnabend nemlich, den Genuß von Milch und Käse in der ersten Fastenwoche und die Wiederholung der vom Priester verrichteten Salbung, einer den Cölibat der Geistlichen und nur einer einen dogmatischen Gegenstand, den Ausgang des Geistes nemlich, indem die Griechen den Geist nur vom Vater, die Lateiner vom Vater und Sohn ausgehen ließen. Derjenige Streitpunct aber, welcher den Streit besonders heftig machte, betraf die Ansprüche an die kirchliche Herrschaft über die neubekehrten Bulgaren, welche von der griechischen Kirche aus bekehrt worden waren, und sich dann an die lateinische Kirche angeschlossen hatten. Der Streit,

der nach dem Tode des Photius gegen zwei Jahrhunderte geruht hatte, brach in der Mitte des eilften Jahrhunderts unter dem Patriarchen von Constantinopel, Michael Cerularius wieder aus, und betraf nun bloß die Verschiedenheit in einzelnen Gebräuchen beider Kirchen, deren Trennung fortdauerte, bis im vierzehnten Jahrhunderte Andronicus der Jüngere (1339), um Hülfe gegen die Türken zu erlangen, Unterhandlungen mit dem Pabste eröffnete, die zu keinem Ziele führten, von seinen Nachfolgern aber bei immer steigender Gefahr von den Türken wieder aufgenommen wurden und zu der Vereinigung beider Kirchen auf der Kirchenversammlung von Florenz (1439) führten, welche von dem Kaiser Johannes selbst und von dem Patriarchen Joseph von griechischer Seite und von Pabst Eugen IV. von römischer Seite geschlossen wurde, aber nie zur Vollziehung kam, da die griechische Geistlichkeit sie nicht annahm, weil die Vereinigungsartikel zu Gunsten der römischen Kirche gestellt waren. Denn in diesen wár die dogmatische Differenz über den Ausgang des Geistes so gehoben, daß in der Vereinigungsurkunde bestimmt wurde, daß der heil. Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohne sey und aus beiden von Ewigkeit ausgehe, in Bezug auf den Streitpunct über das gesäuerte und ungesäuerte Brod im Abendmahle war bestimmt, daß in beiden der wahrhafte Leib Christi zu Stande komme; es wurde ein Fegfeuer von beiden Kirchen angenommen, dem römischen Bischofe wurde der allgemeine Primat zugestanden, und die zweite Stelle nach ihm dem Patriarchen von Constantinopel, so wie die dritte dem von Alexandrien, die vierte dem von Antiochien und die fünfte dem von Jerusalem gegeben.

So waren die Verhältnisse der griechischen und lateinischen Kirche vom neunten bis ins fünfzehnte Jahrhundert. In der griechischen Kirche hörte die theologische Forschung beinahe gänzlich auf, und fast nur für die Geschichte der gnostischen Partheien und einer schwärmerischen Mystik, so wie für gelehrte Sammlungen und für traditionelle Exegese,

bietet sie einiges Bedeutende. Die Bemühungen einzelner wissenschaftlich gebildeter Kaiser, des Basilius Macedo, seines Sohnes Leo des Weisen, und des Constantinus Porphyrogennetus hatten keine bleibende Wirkung.

Dagegen begann in der lateinischen Kirche mit Karl dem Großen eine sich fortwährend steigernde theologische Thätigkeit, welche sich in dogmatischer Beziehung erst in Streitverhandlungen über Dogmen, die noch nicht zum kirchlichen Abschluß gekommen waren, über die vom Abendmahle nemlich und von der Prädestination äusserte, dann aber in dem Bestreben hervortrat, welches vom zwölften bis zum fünfzehnten Jahrhundert fortgesetzt wurde, das Ganze der Dogmen in abgeschlossene Systeme zusammenzufassen, und die mystischen Erfahrungen gleichfalls zum Systeme zu gestalten. Am Anfange und am Ende dieser Periode ist es die neuplatonische Philosophie, welche der Bildung christlicher Systeme dienen muß, den größten Raum derselben nimmt aber die Anwendung der aristotelischen Philosophie in stufenweise erweiterter Kenntniß auf das christliche Dogmensystem ein. Die kirchlichen mystischen Theologen waren bemüht, die reine christliche Mystik in ihrem höheren wissenschaftlichen Zusammenhange darzustellen, und sie von der falschen Mystik neuplatonisirender und gnostisirender Secten zu scheiden. Diese Secten selbst pflanzten sich, von der griechischen Kirche herübergekommen, in der abendländischen Kirche unter vielen Modificationen fort, und stellten sich mit reformatorischen Absichten der herrschenden Kirche entgegen. Neben ihnen traten im eigentlicheren Sinne reformirende Männer und Partheien auf, die in der Regel an dem größten Theile des kirchlichen Glaubenssystemes, wie es sich bis auf ihre Zeiten gestaltet hatte, festhielten, und nur gegen auffallende Mißbräuche besonders in sittlicher Beziehung in derselben Weise eiferten, wie dieß auch von den Lehrern der Kirche selbst häufig geschah.

Das zweite Buch der Dogmengeschichte wird demnach in sieben Kapiteln von folgenden Gegenständen handeln:

1. von den dogmatischen Systemen, deren allmählichem Entstehen, und der Methode der einzelnen Systematiker; 2. von den Versuchen die mystische Theologie zu systematisiren; 3. von den gnostisch-manichäischen und den pantheistischen Secten des Mittelalters; 4. von den Hülfsmitteln und den Methoden der Exegese; 5. von den Forschungen und Streitverhandlungen, welche in Bezug auf einzelne Dogmen zu neuen Resultaten geführt haben; 6. von den Reformationsversuchen, insoferne diese nicht von gnostisch-manichäischen Partheien ausgiengen; 7. von den erweiterten kirchlichen Bestimmungen in Bezug auf die Dogmen.

Erstes Kapitel.

Von den dogmatischen Systemen der Scholastiker.

Die systematische Bearbeitung der Dogmatik ist von den deutschen Völkern ausgegangen. Diese hatten bei ihrer Bekehrung das Glaubensbekenntniß ihrer Bekehrer angenommen, und ihre Geistlichen waren für ihre theologische Kenntniß auf die Literatur der lateinischen Kirche gewiesen. In dieser waren Augustinus und Gregorius der Große von besonderm Einfluß. Den dogmatischen Stoff der Schriften dieser beiden Väter hatte Isidorus von Sevilla zusammengestellt, und der Bischof Tajo von Saragossa hatte dasselbe in Bezug auf Gregorius den Großen gethan. Durch diese Zusammenstellungen war der Stoff für die systematische Dogmatik vorbereitet worden. Die logischen Grundsätze, welche zur Bildung eines Systems unentbehrlich waren, wurden aus den Uebersetzungen einiger logischen Schriften des Aristoteles geschöpft, welche in der lateinischen Kirche seit dem sechsten Jahrhunderte vorhanden waren. Cassiodorus hatte einen Abriß der aristotelischen Dialectik gegeben, Boëthius hatte einen Theil des aristotelischen Organon übersetzt, vorzüglich aber bediente man sich eines fälschlich dem Augustinus zugeschriebenen Buches über die Dialectik und die Kategorien, und der Einleitung des Porphyrius in

das aristotelische Organon. *) Die aus diesen Schriften geschöpfte Logik wurde in den Klosterschulen und den bischöflichen Schulen, welche Geistliche zu bilden bestimmt waren, gelehrt, und da die Wahrheit der Kirchenlehre feststand, so konnte diese Logik keinen andern Zweck haben, als den Inhalt der Offenbarung in logische Verbindung zu bringen, da die menschliche Vernunft nicht über die Offenbarung hinausgehen, und nur das für wahr erkennen konnte, was mit der Offenbarung stimmte. Karl der Große wandte

---

*) Cassiodorus theilt die gesammte Philosophie, (die er als Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, oder als Wissenschaftslehre oder als Betrachtung des Todes definirt) in die theoretische und practische; jene zerfällt wieder in natürliche und doctrinelle, und diese letztere in Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie; die practische aber in die Moral, die Oeconomie und die Politik. Er giebt dann aus der Einleitung des Porphyrius die Definitionen der Begriffe genus, species, differentia, proprium et accidens; darauf die zehn Kategorieen des Aristoteles, die er als unentbehrlich darstellt, weil alles Vorhandene unter sie falle, führt dann die acht Definitionsarten aus des Aristoteles Buch περὶ ἑρμηνειάς an, sodann die Klassen der kategorischen und der hypothetischen Syllogismen, und läßt endlich die Topik folgen.

Auch Alcuin hat eine Dialectik geschrieben, in welcher er dem Gange des Cassiodorus folgt und in der Zueignung an Karl den Großen ausdrücklich bemerkt, daß Augustinus die Dialectik für unentbehrlich erklärt habe, weil die tiefen Fragen über die Dreieinigkeit nur vermittelst der Kategorieen gelöset werden könnten. Diese Dialectik hat Alcuin in seinem Buche von der Dreieinigkeit selbst angewandt, in welchem ausser der logischen Methode auch schon Fragen von derselben Art vorkommen, wie sie bei den eigentlichen Scholastikern so häufig geworden sind.

Die Anwendung der in den erwähnten Lehrbüchern gegebenen logischen Formen auf den in den Glaubensbekenntnissen und den Schriften der erwähnten lateinischen Väter enthaltenen dogmatischen Stoff führte zu der ersten einfachen Gestalt der Scholastik.

besondre Sorge auf die Bildung der Geistlichen und ließ zu diesem Zwecke in den Klöstern und an den Kathedralen Schulen errichten, in welchen die Wissenschaften damaliger Zeit in besondrer Beziehung auf den Beruf der Geistlichen getrieben wurden, um diesen in der Auslegung der Schrift, im Predigen, im Kirchengesange und in der Bestimmung der Feste zu dienen. Vorzugsweise aber wandte sich das Studium auf die Dialectik, und von Karls des Großen Zeiten an steigerte sich die Liebe für diese Wissenschaft und drängte allmählich alle anderen in den Hintergrund. Die Anwendung dialectischer Fertigkeit zeigte sich in den Streitigkeiten über das Abendmahl zwischen Ratramnus und Radbertus und zwischen Berengarius und seinen Gegnern und in den durch Gottschalk veranlaßten Prädestinationsstreitigkeiten; die große Bedeutung der Dialectik für die Theologie trat aber zuerst in dem Verhältnisse von Abälard, Roscelin, Wilhelm von Champeaux und Anselm von Canterbury hervor. In diesem kam das Verhältniß von Realismus und Nominalismus zur Sprache und bestimmte die theologische Forschung für das ganze Mittelalter. Der Streit der Nominalisten und Realisten war durch eine Stelle in der Einleitung des Porphyrius veranlaßt. In dieser hatte Porphyrius gesagt, daß er in der Einleitung kurz vortragen werde, was die Alten über species, genus, differentia, proprium et accidens gelehrt hätten, daß er sich aber nicht auf die Fragen einlassen werde, ob die genera und die species wirkliche Subsistenz hätten, oder nur gedacht würden, ob sie körperlich oder unkörperlich subsistirten, ob sie von den sinnlichen Dingen getrennt, oder in diesen und an diesen seyen. Boëthius hatte in seiner einen Erklärung dieser Stelle (denn es finden sich zwei Erklärungen derselben in seinen Werken) den Porphyrius so mißverstanden, als ob er von der realen Existenz von genus, species, differentia, proprium et accidens rede, welche doch unmöglich ist, da Porphyrius bloß von generibus und speciebus geredet und die auf diese bezügliche Frage nicht beantwortet hatte. Der Mißverstand

des Boëthius pflanzte sich bei den Scholastikern fort, und die Realisten unter diesen nahmen die fünf erwähnten Begriffe für real existirende. Auf die durchaus verschiedne Erklärung des Boëthius in seinem andern Commentare, nach welcher die allgemeinen Begriffe bloß im Verstande existiren, indem der Verstand aus mehreren Individuen eine Aehnlichkeit sammelt, und diese durch Betrachtung zur species macht, sodann aber die Aehnlichkeit der verschiednen species das genus giebt, wurde von diesen Realisten keine Rücksicht genommen. Dieser zweiten Ansicht des Boëthius nach existiren die genera und species in einem Sinne durch sich selbst, und in einem andern nur im Verstande. Sie sind unkörperlich, existiren aber bloß an körperlichen sinnlich wahrnehmbaren Dingen, demungeachtet kann man sie als etwas Unkörperliches und durch sich selbst Bestehendes fassen. Nach Plato, sagte Boëthius, existiren die Universalien nicht bloß als gedacht, sondern an sich selbst und ausser den Körpern, nach Aristoteles haben sie nur in den sinnlichen Objecten reale Existenz und sind nur im Verstande universal und immateriell. Boëthius sprach sich für keine dieser beiden Ansichten bestimmt aus, und verbreitete sich nur deshalb weiter über die aristotelische Ansicht, weil er ein aristotelisches Buch commentirte, und dieß war zu Gunsten des Nominalismus. Diese dem Nominalismus günstige Ansicht des Boëthius pflanzte sich im neunten und zehnten Jahrhunderte fort, aber erst im eilften erschien durch Roscelin der eigentliche Nominalismus, und wurde von ihm in die Theologie übergetragen und auf die Lehre von der Dreieinigkeit angewandt. Roscelin nahm nur in den Individuen Realität an, alles andre existire nicht, sondern sey ein bloßer Name, und auch die Qualitäten und Theile existirten nicht für sich, sondern nur an den Körpern und am Ganzen. Ausser den Individuen existiren bloß Conceptionen und Abstractionen des Verstandes, d. h. Worte. Durch die folgerechte Anwendung dieses Satzes verschwanden die Beziehungen der drei Personen in der Dreieinigkeit unter einander, und es war nur

entweder ein Gott ohne Dreieinigkeit der Personen, oder drei Götter ohne Einheit, weil eine Einheit ausser der des Individuums ein bloßes Wort ist. Man müsse, behauptete Roscelin, die Abstractionen nicht als real setzen und die Kraft des menschlichen Geistes, so wie das Geheimniß seiner Entwicklung liege in der Sprache. Ihn bekämpfte Anselm von Canterbury von dem Inhalte des Kirchenglaubens aus, den er philosophisch zu rechtfertigen unternahm, indem er einmal die reale Existenz Gottes aus der Idee eines absolut Vollkommnen, nach dem wir alle relative Vollkommenheit messen, bewies, dann die Wahrheit als Grund und Wesenheit der Dinge setzte, alles Falsche für nichtseyend, alles Seyende für gut erklärte, und Wahres und Gutes als dasselbe setzte. Das Böse hat seinen Grund in der Freiheit des Menschen. Alle Wahrheiten setzen eine einige Wahrheit voraus, der alle Dinge angehören, nicht umgekehrt. Er dringt auf den Satz, daß die Vernunft Objecte habe, die ihr eigen sind und über deren Realität ihr allein ein Urtheil zusteht, und tadelt an den Nominalisten, daß sie nur die einzelnen Dinge, am Menschen z. E. nur das Individuum für real halten, da es doch nicht bloß einzelne Menschen, sondern auch eine Menschheit wie eine absolute Wahrheit und ein Urgutes gebe. Denn was alle einzelne Menschen gemein haben, könne nicht wieder ein Individuum, sondern müsse ein Allgemeines seyn. Aber auch Anselm hat geirrt, und mit ihm der Realismus überhaupt, indem er die wahren universalia und genera mit bloßen Abstractionen (z. E. die Farbe als Abstraction vom Gefärbten) verwechselte, indeß der Nominalismus irrte, indem er die realisirten Abstractionen als durch die Macht der Sprache gleichsam realisirt den wahren Universalien gleich setzte.

Anselm hatte die Kirchenlehre gegen den Nominalismus vertreten, Wilhelm von Champeaux führte gegen denselben die Sache der Wissenschaft. Zu seiner Zeit war die Frage über die Universalien die Hauptfrage der Dialectik, Wilhelms ganze Lehre bezog sich auf sie, aber er hatte diese Lehre

selbst bedeutend modificirt. Er behauptete nemlich anfänglich, daß das Universale d. h. das genus etwas Reales sey, welches wesentlich und ganz in allen Individuen sey, die das genus bilden, so daß die Individuen nicht in der Wesenheit sondern bloß in ihren zufälligen Elementen verschieden seyen. Später aber lehrte er, daß die Identität der Individuen desselben genus nicht von ihrer Wesenheit komme, weil diese in jedem von ihnen verschieden sey, sondern von gewissen Elementen, welche sich in allen diesen Individuen ohne irgend eine Verschiedenheit finden. Die Universalien, lehrte er, sind nicht die Wesenheit des Seyns, existiren aber doch wirklich in mehreren Individuen ohne Unterschied und bilden dadurch ihre Identität und damit ihr genus. Diese Ansicht steht der Ansicht Roscelins gerade zu entgegen, denn nach Roscelin existiren die Individuen allein und constituiren die Wesenheit der Dinge, alles andre ist nur Abstraction des Geistes und Spiel der Sprache. Nach Wilhelm dagegen ist die Wesenheit der Individuen in dem genus, auf das sie sich beziehen, und sie sind als Individuen nur Accidenzen.

Anselm und Wilhelm von Champeaux hatten den Realismus, der mit der kirchlichen Lehre stimmte, gegründet, und eben dieser Einstimmung wegen erhielt er sich und drängte den Nominalismus zurück. Abälard bildete ein Mittelsystem zwischen Nominalismus und Realismus, welches die Uebertreibungen beider zu vermeiden bestrebt war, und wandte dieses neue System auf die Theologie an. Dadurch gerieth er in Streit mit der Orthodoxie seiner Zeit, welche bei dem Realismus Anselms und Wilhelms von Champeaux unangetastet geblieben war. Roscelin hatte das christliche Dogma im Sinne des Nominalismus zu erklären versucht und war dadurch zum Häretiker geworden. Abälard machte den Gebrauch der Philosophie in der Theologie zum Prinzipe, und indem er forderte, daß alles was bewiesen werden solle, zweifelhaft seyn müsse, verwandelte er die Dogmen, um sie zu beweisen, erst in Probleme, und er that dieß, in-

dem er für alle wichtige Puncte der Theologie aus den sich anscheinend widerstreitenden Stellen der Väter und der heiligen Schrift das Für und Wider aufstellte. Dieß ist die Veranlassung zu seinem berühmten Buche Sic et Non, in welchem er durch Aufstellung dieses Für und Wider, ohne selbst eine Lösung zu geben, den wissenschaftlichen Zweifel wecken, und eine kritische Vorbereitung zur Theologie liefern wollte, weil fleißiges Fragen der Schlüssel der Weisheit sey, und weil der Zweifel uns zur Forschung, diese aber zur Wahrheit führe. Die Fragen des Sic et Non umfassen die ganze Theologie, und seine Quellen sind ausser der heiligen Schrift fast ausschließend die lateinischen Kirchenväter Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Isidorus, Gregor der Große und besonders häufig Boëthius.

In diesem Werke Abälards war für die folgenden Dogmatiker eine Fülle von Material geliefert und in den Grundsätzen, die er in demselben aussprach, war auch die scholastische Methode, durch Fragen und ihre Beantwortungen zur Wahrheit zu gelangen, gegeben.

Wie dieß im Einzelnen der Fall gewesen ist, wird die Betrachtung der wichtigsten scholastischen Systeme zeigen. *)

Der ganze Keim der späteren scholastischen Methode zeigt sich schon obwohl in großer Einfachheit und mit einer Unbefangenheit, welche zum Theil in der mystischen Richtung des Verfassers ihren Grund hat, in dem ersten Versuche einer Zusammenfassung sämmtlicher Dogmen, welcher in dem tractatus theologicus des Hugo von St. Victor gegeben

---

*) Die für die Geschichte der scholastischen Theologie bedeutendsten Männer folgen der Zeit nach so aufeinander. Augustinus † 430. Boëthius † 525. Cassiodorus † bald nach 562. Alcuin † 804. Rabanus † 856. Johannes Scotus Erigena † um 880. Ratramnus † 880. Gerbert † 1003. Roscelin † 1120. Anselm von Canterbury † 1109. Wilhelm von Champeaux † 1121. Hugo v. St. Victor † 1141. Abälard † 1142. Robert Pullein † 1147. Petrus Lombardus † 1164. Alexander von Hales † 1245. Albert der Große

ist. Dieser Theologe wollte, so versichert er selbst, frei von der Anmassung der neuen Philosophie und von verwegenen Entscheidungen so viel möglich auf Auctoritäten fussen, und wo diese fehlen, sich an diejenigen anschließen, welche den Auctoritäten zunächst stehen, jedenfalls aber nicht nach eignem Sinne, sondern im Geiste der Frömmigkeit die heilige Schrift auslegen, und durch die Angabe der Meinungen der Weisen seiner Zeit und der Gründe, die ihn für diese oder jene Meinung bestimmten, Vernunft und Auctorität zu vereinigen suchen.

Da die Gesammtheit der Dogmen im Glauben enthalten ist, d. h. da der Glaube die ganze Kirchenlehre in sich faßt, so beginnt er mit Untersuchungen über den Glauben, den er als die über dem Meinen und unter dem Wissen stehende freiwillige Ueberzeugung von abwesenden Dingen definirt, und Hoffnung und Liebe aus ihm hervorgehen läßt. Er geht die verschiednen Ansichten der Väter über das Verhältniß von Glaube, Liebe und Hoffnung durch und schließt die beiden Fragen an, ob Petrus den Glauben an das Leiden Christi gehabt habe und ob der Glaube eine Tugend sey. Er betrachtet dann das Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß, der Vernunft zur Offenbarung, des Glaubens im A. T., und des Glaubens der Philosophen. Der Glaube befaßt zwei Haupttheile, das Geheimniß der Gottheit nemlich und das Geheimniß der Menschwerdung. Am ausführlichsten verbreitet sich Hugo in Fragen, Einwürfen und deren Beantwortung durch Erklärungen und Anführungen

---

† 1280. Thomas von Aquinum † 1274. Duns Scotus † 1308. Occam † 1343 oder 1347. Gabriel Biel † 1495.

In der folgenden Darstellung sind nur diejenigen Scholastiker berücksichtigt, welche auf die Bildung des Systems und die Entwicklung der Methode Einfluß hatten. Die abweichenden dogmatischen Ansichten der Einzelnen und ihre Thätigkeit in Bildung und Vertheidigung neuer Dogmen wird bei der Geschichte der einzelnen Dogmen zur Sprache kommen.

von Auctoritäten über die Lehre von der Dreieinigkeit, und kommt von dieser aus auf die Lehre von der Prädestination und vom Willen Gottes und seiner Allmacht. In derselben Weise behandelt er dann die Lehre von der Menschwerdung, und hierauf die Lehre von der Schöpfung, bei welcher die Engel zur Sprache kommen und hierauf der Fall des Menschen und die Sünde, wobei er vom freien Willen, von der Zurechnung der Sünde Adams und von der Erbsünde und der wirklichen Sünde handelt, welche in sieben Hauptsünden zerfällt, die den sieben Tugenden entgegen gesetzt sind. Gegen die Erbsünde und gegen die wirklichen Sünden sind die Sacramente als Heilmittel eingesetzt.

Seine Methode besteht darin, daß er die Definition setzt, diese in ihre Theile zerlegt, und indem er diese erklärt, auf Einwürfe kommt und Fragen vorlegt, die er durch Vernunftgründe und Auctorität widerlegt und beantwortet, was ihn dann zu weitern Einwürfen und Fragen und in Folge derselben zu weiteren Erklärungen und Beweisen führt. Die Methode der eigentlichen Scholastiker ist eben dieselbe, die Auctoritäten vermehren sich bei ihnen, die Fragen werden häufiger, sie bringen mehrere Gegenstände zur Sprache, aber immer gehen sie von der Definition aus, theilen dieselbe und gelangen durch Beantwortung von Fragen und Widerlegung von Einwürfen zum Resultate.

Diese Methode ist um so mehr beibehalten worden, da das Werk des Petrus Lombardus (Libri IV. sententiarum), welches durch die ganze scholastische Zeit das allgemeine Handbuch der Scholastiker blieb, und welches sie allen ihren Untersuchungen zu Grunde legten, dieselbe Methode befolgte. Petrus Lombardus hat sein ganzes Werk in Fragen gestellt, die er nach dieser Methode beantwortet, und die Ordnung der Gegenstände, die er gewählt hat, ist von den folgenden Scholastikern beibehalten worden, weil deren Hauptwerke meistens Commentare über das Buch des Lombardus sind. Hugo hatte sich in der Zusammenstellung der Dogmen an die Ordnung des Glaubensbekenntnisses gehalten, und von dem

Credo, mit welchem dasselbe beginnt, Veranlassung genommen, die Untersuchungen über den Glauben an die Spitze seiner Abhandlung zu setzen und den ganzen Inhalt derselben aus diesen Untersuchungen abzuleiten. Petrus Lombardus findet einen andern Eintheilungsgrund in der Annahme, daß alle Dinge entweder genossen oder gebraucht werden (frui et uti). Die heilige Schrift, sagt er, enthält Zeichen und Dinge, jene deuten auf etwas, und zwar thun einige nur dieses, wie die Sacramente des A. T., andre aber rechtfertigen zugleich, wie die Sacramente des N. T. Die Dinge, deren wir genießen, machen uns selig, diejenigen die wir gebrauchen, unterstützen uns zur Erlangung der Seligkeit. Genießen heißt einem Dinge aus Liebe um sein selbst willen anhängen. Die Genießenden sind Engel und Menschen. Gebrauchen ist, etwas auf die Erlangung des zu Genießenden beziehen. Das zu Genießende ist die Dreieinigkeit, das zu Gebrauchende die Welt, und so theilt sich also die dogmatische Betrachtung in die Lehre von der Dreieinigkeit und in die Lehre von der Welt und dem Verhältniß beider, wodurch der ganze Inhalt der Dogmatik erschöpft ist. Lombardus beginnt daher nach der Einleitung sein Werk mit der Lehre von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes, weiset Analogieen der Dreieinigkeit in den Geschöpfen nach, fragt ob der Vater sich selbst oder ob die göttliche Wesenheit den Sohn gezeugt, oder ob aus ihr der Sohn geboren und der heilige Geist ausgegangen sey, ob der Vater den Sohn nothwendig oder freiwillig gezeugt, handelt dann von den Eigenschaften der göttlichen Wesenheit und von dem Unterschied der Personen, erklärt den heil. Geist als die Liebe des Vaters und des Sohnes, weshalb er auch von beiden ausgeht, zeitlich und ewig, weiset die Gleichheit der drei Personen nach, erklärt das Wort Person, und die Eigenschaften der Personen, und wie Vater und Sohn Princip des heiligen Geistes sind, und spricht dann von dem Wissen und Vorherwissen, von der Vorsehung, Fügung und Prädestination Gottes, und dann von seiner Allmacht und

seinem Willen. Dieß ist der Inhalt seines ersten Buches. Im zweiten Buche beginnt er mit der Lehre von der Schöpfung, von der Zeit der Entstehung der Engel und ihrem Wesen, insbesondere von den guten und bösen Engeln und von den Ordnungen der ersteren, und von den Schutzengeln und kommt dann auf die sechs Schöpfungstage. Dieß führt ihn auf den Urzustand des Menschen, auf dessen Fall, auf seine gegenwärtige Beschaffenheit und auf die Lehren von der Freiheit, von der Gnade, von der Sünde und von der Erbsünde. Das dritte Buch behandelt die Menschwerdung Gottes und faßt unter den Begriffen Glaube, Hoffnung und Liebe, nach den zehn Geboten und der auf sie begründeten Abhandlung von Tugenden und Lastern die ganze Sittenlehre zusammen, und das vierte Buch begreift die Lehren von den Sacramenten, von der Kirche, von der Auferstehung und dem Weltgerichte.

In ähnlicher Weise hatte Robert Pullein in seinem dogmatischen Werke die sämmtlichen Dogmen zusammengefaßt, indem er die Lehre von Gott und der Dreieinigkeit an die Spitze stellte und bei den Eigenschaften Gottes von dessen Vorherwissen und von der Prädestination handelte, dann die Lehre von der Schöpfung folgen ließ, bei welcher er die Lehre von den Engeln und die Schöpfung des Menschen abhandelte, was ihn auf die Natur des ersten Menschen, dessen Fall, und auf den Unterschied von Gesetz und Gnade führte, welche letztere in der Menschwerdung Christi erschien. Er trug sodann die Lehre von Christi Naturen und von der Erlösung vor, und sprach von Christi Tod, Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt und schloß mit den Lehren von der Taufe, der Firmelung und dem Abendmahl.

Unter den Commentatoren des lombardischen Werkes ist Alexander von Hales der erste. Er folgt durchaus dem Gange seines Textes, und wendet wie Robert Pullein schon gethan hatte, in Beibringung der Gründe für und wider die syllogistische Form an, und da er die aristotelischen Schriften in weiterem Umfange kannte, so hat er für seine

Entscheidungen vorzüglich aristotelische Sätze beigebracht. Seine Methode beruht durchaus auf Fragen. Der Hauptinhalt seines ganzen Werkes ist in Fragen gefaßt, deren jede in mehrere Glieder zerfällt, die sich durch neue Fragen in Artikel theilen, auf welche nach Anführung der Gründe für und wider die Lösung der Hauptfrage folgt.

Albert d. Gr. hat einen großen Theil der aristotelischen Schriften commentirt und in seinen dogmatischen Arbeiten sich vorzugsweise an Aristoteles gehalten. Auch er hat einen Commentar über die Sentenzen des Lombardus geschrieben, und ausserdem eine Summa der Theologie, in welcher er gleichfalls den Gang des Lombarden befolgt, aber nur die Dogmen bis zur Lehre von der Sünde abhandelt.

Das bedeutendste und einflußreichste aller scholastischen Systeme ist dasjenige, welches Thomas von Aquinum in seiner Summa gegeben hat. Er hat in diesem Werke nicht alle Dogmen behandelt; das Fehlende wird durch den betreffenden Theil seines Commentars über die Sentenzen des Lombardus ergänzt. Er schrieb die Summa für Anfänger, für welche, seiner Erfahrung nach, die bisherigen Lehrbücher nicht genügten, weil die Menge von Fragen und Eintheilungen, und der Mangel an wissenschaftlicher Ordnung, der aus der Natur von Commentaren und aus der Sucht, alles in Frage zu stellen, hervorgieng, und die häufigen Wiederholungen diese Anfänger nur verwirren könnten. Ehe er von den einzelnen Glaubensartikeln selbst spricht, stellt er erst die Idee der Theologie als Wissenschaft auf. Denn eine solche Wissenschaft könne vielen aus dem Grunde unnöthig scheinen, weil der Mensch das Uebervernünftige nicht erforschen solle und weil die Philosophie von allem Seyenden handle. Aber da die heilige Schrift (2 Tim. 3, 16.) zur Lehre rc. gegeben sey, so ergebe sich schon daraus die Nothwendigkeit einer theologischen Wissenschaft, und da die heilige Schrift von Gott eingegeben sey, so gehöre die Theologie nicht zur Philosophie, sondern sey eine von Gott eingegebene Wissenschaft, welche auf der

Offenbarung Gottes ruhe, und dadurch von derjenigen Theologie sich unterscheide, welche ein Theil der Philosophie sey. Die Einheit dieser inspirirten Theologie liege in ihrer durchgängigen Beziehung auf Gott, und da sie ihre Beweise aus den Glaubensartikeln nehme, die auf der Offenbarung ruhen, so ruhten auch diese ihre Beweise auf der Offenbarung und also auf Auctorität. Nach diesen Grundsätzen trägt Thomas die einzelnen Lehren vor. Das ganze Werk zerfällt in drei Theile, von welchen der zweite die Sittenlehre vollständig vorträgt. Im ersten behandelt Thomas die Lehre von Gott und von der Schöpfung. Den Inhalt der Lehre von Gott faßt er in folgende Fragen zusammen. Ist Gott, und ist es an sich bekannt, daß Gott sey, und läßt sich dieses beweisen? Er bejahet diese Frage, indem er fünf Beweise für das Daseyn Gottes beibringt, Gott ist nemlich, weil er der erste Beweger, die erste wirkende Ursache, das durch sich Nothwendige ist, und für sein Daseyn sprechen die Stufen der Dinge und die Regierung der Dinge. Er fragt weiter, wie Gott sey oder vielmehr wie er nicht sey, und wie sich seine Wirkung an Wissenschaft, Macht und Willen zeige, und spricht zur Beantwortung dieser Fragen von Gottes Einfachheit, Vollkommenheit, Güte und Unendlichkeit, von seinem Daseyn in den Dingen, von seiner Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einheit. Er fragt weiter, wie Gott von den Geschöpfen erkannt werde und handelt in Antwort auf diese Frage von Gottes Namen, Wissenschaft und Leben, von seinem Willen, seiner Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von seiner Vorsehung und Prädestination, von seiner Macht und Seligkeit. Nachdem er so die Lehre von Gott an sich erschöpft hat, geht er zu der Lehre von der Dreieinigkeit fort und spricht von dem Ausgehen der göttlichen Personen, von dem Ausgehen als Zeugung und von dem Ausgehen als Liebe, und von den vier einzigen Relationen in Gott, der Vaterschaft, der Sohnschaft, dem Aushauchen und dem Ausgehen, sodann von der Person, dem Worte und dem

Ausgehen des heiligen Geistes vom Sohne. In der Lehre von der Schöpfung bringt er folgende Gegenstände zur Sprache, die Ewigkeit der Welt, die Engel und die körperlichen Geschöpfe, die Schöpfung des Menschen, die Seele des Menschen, das göttliche Ebenbild, den Stand der Unschuld, die göttliche Regierung; die Engel und ihre Hierarchie, den Teufel, den Einfluß der Gestirne, das Schicksal und die Fortpflanzung der Seele und des Körpers. Im dritten Buche wollte er die Menschwerdung Christi, die Sacramente, die Auferstehung und die letzten Dinge behandeln, führte aber nur einen Theil seines Planes aus. Er handelt nämlich in Bezug auf die Menschwerdung Christi von Christi Eigenschaften, Empfängniß, Geburt, Leiden, Höllenfahrt, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, und in Bezug auf die Sacramente von der Taufe, der Firmelung und dem Abendmahl und theilweise von der Buße. Das Fehlende ergänzt sich, wie gesagt, aus seinem Commentare zu Lombardus. Aus diesem vervollständigt sich zuerst die Abhandlung über die Buße, indem von der Reue, dem Sündenbekenntniß, der Genugthuung, der Schlüsselgewalt der Priester, der Excommunication, dem Schatze der Kirche und dem Ablasse gehandelt wird. Hierauf folgt die Abhandlung über die Sacramente der letzten Oelung, der Priesterweihe und der Ehe. Die Gegenstände der Abhandlung über die letzten Dinge sind der Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode, der limbus inferni, der limbus puerorum, das Fegfeuer, die Hölle, der Himmel, die Fürbitte für die Todten, die Gebete an die Heiligen, das jüngste Gericht und seine Zeichen, die Auferstehung der Körper, die Eigenschaften der Körper der Seligen und der Verdammten, und der Zustand der Seligen und der Verdammten.

Der Commentar des Johannes Duns Scotus über den Lombardus weicht in der Methode nicht von den früheren Commentaren ab, er ist aber dadurch bedeutend geworden, daß Duns, wie bei der Geschichte der einzelnen Dogmen

gezeigt werden wird, in mehreren Puncten von Thomas von Aquinum abwich, wodurch die Partheien der Thomisten und Scotisten unter den Scholastikern veranlaßt wurden. Ein Schüler des Duns Scotus, Wilhelm Occam, hat für die Geschichte der Scholastik dadurch Epoche gemacht, daß er sich wieder zum Nominalismus wandte, nachdem bis auf seine Zeit und noch bei seinem Lehrer Duns der Realismus d. h. die Ueberzeugung allgemein gewesen war, daß die Begriffe als solche objective Realität haben. Occam zuerst behauptete wieder, was seit dem Sturze des roscelinischen Nominalismus nicht mehr behauptet worden, oder wenn dieß geschah, wenigstens ohne allen Einfluß geblieben war, daß die Begriffe zwar Erzeugnisse der Objecte seyen und sich auf dieselben bezögen, aber von dem realen Wesen der Dinge nichts enthielten. Er fand Anhänger, und zu seiner Zeit und im fünfzehnten Jahrhunderte erklärten sich sehr bedeutende Theologen für den Nominalismus, Buridan und Peter d'Ailly, Gerson und Gabriel Biel. Dieß führte zur heftigen Streitigkeiten zwischen Realisten und Nominalisten, und gegen die letzteren erschienen Verordnungen vom Pabste sowohl als von der Universität Paris, ohne daß dadurch ihre Fortdauer und Ausbreitung gehemmt werden konnte. Wenn dieser Streit auch auf die einzelnen Dogmen nicht von bedeutendem Einfluß war, da Realisten und Nominalisten sich fortwährend an die bestehende Kirchenlehre hielten, so hat doch die Bewegung, welche dieser Streit hervorrief, zu einer größeren Freiheit im Denken und zu Zweifeln an der Auctorität des Aristoteles und der früheren Scholastiker geführt, und da die Nominalisten auf Schärfe der Definition der in der Theologie gebrauchten Worte drangen, so ist auch von dieser Seite ihre Wirksamkeit nicht ohne Frucht geblieben, und in allen diesen Beziehungen ist die Erscheinung des Nominalismus und sein Kampf gegen den Realismus ein bedeutendes Zeichen der großen geistigen Bewegung in der Kirche, welche vom Ende des vierzehnten

Jahrhunderts an eine neue Gestalt der Kirche überhaupt vorbereitete.

Vom eilften Jahrhunderte an bis auf das Ende des fünfzehnten ist die aristotelisch-scholastische Form die vorherrschende Form der systematischen Theologie gewesen, und die Darstellung derselben hatte sich durch die beschränktere oder ausgedehntere Benützung der patristischen Quellen, und durch die sich allmählich erweiternde Kenntniß und Benützung der Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Commentatoren modificirt. Man hatte damit begonnen, die logischen Bestimmungen der Abrisse der aristotelischen Logik, wie Cassiodorus u. a. sie gegeben hatten, auf die dogmatischen Begriffe anzuwenden und erweiterte diese Anwendung in dem Grade als die Kenntniß der aristotelischen Schriften selbst sich erweiterte. Diese waren theils im Originale aus Constantinopel, theils in lateinischen Uebersetzungen, die aus arabischen Uebersetzungen in Spanien gemacht waren, in der abendländischen Kirche am Ende des zwölften Jahrhunderts bekannt geworden, und mit den letzteren zugleich Uebersetzungen von arabischen Commentatoren des Aristoteles. Gegen die Benützung der sämmtlichen Schriften des Aristoteles erklärte sich im Anfang der Pabst, und der päbstliche Legat Courçon erlaubte der Universität Paris bloß den Vortrag der Dialectik des Aristoteles, des vierten Buchs seiner Topik und seiner Ethik, und verbot den Gebrauch seiner übrigen Schriften, aber ohne Erfolg. Von Albert d. Gr. an, der die sämmtlichen Werke des Aristoteles commentirte, trat Aristoteles als dogmatische Auctorität neben Schrift und Tradition, und in diesem Sinne wurden die lateinischen Uebersetzungen seiner Schriften von den großen Scholastikern des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts gebraucht, obgleich der englische Franziskaner Roger Baco († 1294), ein seiner Zeit weit vorangeschrittener Geist, den nachtheiligen Einfluß lebhaft schilderte, den diese mangelhaften Uebersetzungen auf die Theologie übten, und im Gegensatze gegen den ausschließenden Gebrauch der Dialectik auf

das Studium der Sprachen und der Mathematik drang, und den vorzüglichsten Grundsatz, der jeder Reformation der Theologie zu Grunde liegen mußte, geltend machte, daß die heilige Schrift der Inbegriff aller Weisheit sey, daß ihr Studium allein die wahre Theologie gebe, und daß die wahre Philosophie mit dieser wahren Theologie übereinstimmen müsse.

Diese Uebereinstimmung hat in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts der spanische Theologe Raymund von Sabunde auf einem eigenthümlichen Wege nachzuweisen versucht. Die Wahrheit, lehrt er, wird durch Offenbarung gegeben. Diese Offenbarung liegt im Buche der Natur und in der heiligen Schrift vor, und da beide von Gott herrühren, so müssen sie in ihren Grundgedanken übereinstimmen. Beide aber werden nur verstanden von dem erleuchteten und gereinigten Sinne, dieser findet durch die vollständige Erkenntniß der Natur Aufklärung über die Stelle, welche der Mensch in der Reihe der Naturwesen einnimmt, und aus dieser Kenntniß geht die vollkommene Einsicht in die religiöse Offenbarung in dem Grade hervor, daß dem so Erleuchteten alle Theile der bestehenden Kirchenlehre verständlich und in ihrer Uebereinstimmung mit Natur und Schrift klar werden.

Die ganze scholastische Theologie erscheint als ein Versuch, an den Ergebnissen des Denkens eines der größten und scharfsinnigsten Denker die Sätze der Kirchenlehre zu erproben, und diese durch jene zu erläutern. In diesem Versuche war das formale Element bei weitem das vorherrschende, und die Auctorität des Aristoteles würde die Auctorität der heiligen Schrift beeinträchtigt haben, wenn diese nicht fortwährend der Grund des gesammten Inhalts der Kirchenlehre geblieben wäre. Es erklärt sich daraus die Gegenwirkung der mystischen Theologen, und die Erscheinung, daß einige der bedeutendsten scholastischen Theologen auch der Ausbildung der mystischen Theologie ihre Thätigkeit zuwandten.

Die Verehrung des Aristoteles hatte vom neunten Jahrhunderte an das Studium der platonischen Philosophie zurückgedrängt, und nur am Anfang und am Ende des Mittelalters tritt die Anwendung der platonischen Philosophie auf die Theologie bei Johannes Scotus Erigena und bei Marsilius Ficinus hervor. Der erste Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der sämmtlichen Dogmen in der griechischen Kirche war von Origenes mit Hülfe der neuplatonischen Philosophie gemacht worden, auf dieselbe gründete sich das erste dogmatische System der neuen abendländisch-germanischen Kirche, welches Johannes Scotus Erigena entwarf. Origenes hatte sich derjenigen Form der neuplatonischen Philosophie bedient, welches Ammonius und Plotinus ihr gegeben hatten, bei Erigena war die Kenntniß der neuplatonischen Philosophie durch die areopagitischen Schriften vermittelt, und er wandte sie in derjenigen Gestalt an, welche sie in dieser Ausbildung erhalten hatte. Sein System ist pantheistisch, denn es geht von dem Hauptsatze aus, daß alles Gott ist und daß Gott alles ist, und folgert daraus, daß die ganze Natur aus Gott hervorgegangen sey und einst in denselben zurückkehren werde. Natur aber war ihm nicht bloß das Erscheinende, Sinnlichwahrnehmbare, sondern das All, die Gesammtheit alles Seyenden und Nichtseyenden. Diesen Unterschied des Seyenden und Nichtseyenden hatte er wie alle Grundgedanken seines Systemes aus der neuplatonischen Philosophie genommen. Das Seyende theilt er in fünf Klassen. Die erste enthält, seiner Lehre zu Folge, alles was durch die Sinne und was durch den Verstand wahrgenommen werden kann, die zweite befaßt alles Endliche, was von sich selbst oder von einem höheren Wesen erkannt wird, die dritte alles, was Form angenommen hat, die vierte das wahrhaft Seyende, d. h. alles was dem Verstande allein begreifbar ist im Gegensatze gegen die sinnlichen Gegenstände, und die fünfte das Seyende im Seyn der Gnade, welches demnach eine Stufe über dem Seyenden im Verstande oder in den Ideen hinausliegt.

Die Natur nun, in dem Sinne, in welchem Erigena dieses Wort nimmt, ist vierfach. Sie ist schaffend ungeschaffen, in diesem Sinne ist sie Gott als der Grund aller Dinge; sie ist schaffend und geschaffen als Logos; sie ist geschaffen und nicht schaffend als Welt; sie ist endlich nicht geschaffen und nicht schaffend, und in diesem Sinne ist sie wieder Gott, aber Gott als das Wesen aller Dinge.

Dem Begriffe Gottes steht der Begriff der Materie gegenüber, und beide sind in dem Begriffe Natur enthalten. Gott ist das einzige reale in allen Dingen wahrhaft existirende Wesen, sein unendliches Wesen übersteigt alle Begriffe, und wir erkennen Gott nur in seinen Erscheinungen und Wirkungen, er selbst ist begrifflos und namenlos. Die Welt ist der erschienene Gott, die Offenbarung Gottes in Etwas. Gott ist die Welt, aber nicht an sich, sondern nur in der Betrachtungsweise endlicher Wesen. Die endlichen Wesen können Gott nur als Welt erkennen. Durch diesen Satz gab Erigena der gewöhnlichen mystischen Ansicht entgegen der Creatur eine höhere Stelle und für die Betrachtung der Schöpfung gieng aus demselben die Widerlegung der emanatistischen Ansicht hervor, da die Schöpfung sich als Entfaltung, die Schöpfung aus Nichts insbesondre als Entfaltung der Welt aus dem unbegreiflichen Wesen Gottes darstellte, welches eben dadurch, daß es überbegreiflich ist, für uns Nichts ist. Diese Schöpfung erwies er als nothwendig durch den Schluß, daß da bei Gott Seyn und Wollen und Wollen und Schaffen eins seyen, auch Seyn und Schaffen eins seyn müßten, woraus sich zugleich die Ewigkeit der Schöpfung ergab. Die oberste Ursache aller Dinge, durch welche Gott alles wirkt, ist der Logos, in welchem die Urbilder aller Dinge liegen, und in den einst alles wieder zurückkehrt. Denn das Ende aller Dinge ist die Rückkehr aller Dinge in Gott, ihre Vereinigung mit Gott, die Vernichtung der Welt. Diese Rückkehr oder Auflösung besteht nicht in einer Vernichtung der Substanzen, sondern in einer höhern Betrachtungsweise der

Dinge, in der unmittelbaren Anschauung der ursprünglichen Ursachen des wahren Wesens der Dinge. Diese unmittelbare wahre Anschauung tritt ein, wenn die Formen aufhören, unter welchen der Mensch jetzt die Welt sieht. Diese Formen sind Raum und Zeit. Die Aufhebung dieser beschränkenden Formen kann auf dreierlei Weise geschehen, entweder dadurch, daß die sinnlichen Wesen in ihre verborgenen Ursachen verwandelt werden, oder dadurch, daß die ganze menschliche Natur in ihren ursprünglichen Zustand der Vollkommenheit zurückkehrt, oder endlich dadurch, daß die durch die überschwengliche Gnade Gottes Erwählten auf eine übernatürliche, unbegreifliche Art mit Gott vereinigt werden, und ganz in Gott übergehen. Dieser Uebergang geht in sieben Stufen vor sich, von welchen die vier ersten noch innerhalb der Gränzen der menschlichen Natur liegen, die drei letzten aber über dieselbe hinausgehen. Die erste dieser Stufen ist die Verwandlung des materiellen Körpers in die Lebensbewegung oder die Lebenskraft, die zweite die Verwandlung dieser Lebenskraft in das (sinnliche) Gefühl, die dritte die Verwandlung dieses Gefühls in den Verstand, die vierte die Verwandlung des Verstandes in den Geist, die fünfte der Uebergang des Geistes zu dem vollkommensten Wissen, die sechste der Uebergang dieses Wissens in die Weisheit oder die tiefste Anschauung der Wahrheit, und die siebente die Versenkung der reinsten Geister in Gott.

Um diese Grundsätze auf die positiven Dogmen des Christenthums anwenden zu können, bedient sich Erigena der mystischen Erklärung der heiligen Schrift und der mystischen Deutung der Dogmen. Die Gottheit Christi ist der Logos, im Sinne der neuplatonischen Philosophie; als Mensch hat Christus die vier Theile der menschlichen Natur, Körper, Sinne, Seele und Vernunft, und ist männlichen Geschlechts. Nach der Auferstehung wurden die Theile in ihm vereint, und vergöttlicht und der Geschlechtsunterschied aufgehoben, und Christus vergöttlichet und einiget am Ende der Dinge die ganze Welt. Seine Erlösung bezieht sich auf alle Wesen

und besteht in der Auflösung des Getrennten und Besondern in die Einheit. Das eigentliche Ich des Menschen ist der Geist, der Körper ist nur das Eigenthum dieses Ich. Der Mensch ist nur der Seele nach Gottes Ebenbild und diese verhält sich auf dieselbe Weise, durchdringend nemlich, zum Leibe, wie Gott zur Welt und ist nur in ihren Aeusserungen wie Gott nur in seinen Erscheinungen erkennbar. Der Geist ist ohne Form und Materie vom Logos ausgegangen und schafft sich seinen Körper aus der formlosen Materie, und es besteht kein Unterschied zwischen Seele und Geist.

Durch die pantheistische Lehre des Erigena mußte das Böse als aufgehoben erscheinen, und er sah sich genöthigt, da er durchaus in Uebereinstimmung mit dem Kirchenglauben lehren wollte, eine Erklärung zu geben, bei welcher das in dem Kirchenglauben gesetzte Böse auch für sein System bestünde. Er glaubte dieß dadurch zu bewirken, daß er das Böse für ursachlos erklärte, um die Ursache desselben nicht in Gott setzen zu müssen. Die Sünde ist ihm Verneinung und Mißbrauch der von Gott verliehenen Kräfte. Der Mißbrauch kömmt von der bösen Begierde. Durch diese Erklärung versuchte er die Freiheit, die Persönlichkeit, die Sittlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu retten, und erklärte die Behauptung Augustins, daß der Mensch von Natur böse sey, aus dem Grunde für unrichtig, weil die Natur aus Gott sey und also nicht böse seyn könne. Seine Ansicht von dem Verhältnisse des Geistes und des Leibes führte ihn zur Geringschätzung des Weltlichen und Fleischlichen, und er erklärte die Ehe für Sünde, weil der Geschlechtsunterschied Folge der Sünde sey, und behauptete, daß ohne Sünde die Fortpflanzung des Menschengeschlechts ohne Beischlaf möglich geworden seyn würde. Die Unsterblichkeit der Seele bestand seinem Systeme nach darin, daß der Mensch nach dem Tode ganz Geist wird, der Körper als Geist aufersteht und in Gott übergeht, weil der ursprüngliche Körper eben Geist ist. In Bezug auf die Lehre von der Prädestination setzte er Gott selbst als Prädestination, weil

in Gott kein Unterschied zwischen Wollen und Vorherbestimmen seyn kann, und den freien Willen als ein Geschenk Gottes, und dessen Aeusserungen als Aeusserungen Gottes. Alle Menschen müssen zur Seligkeit bestimmt seyn, weil nur das Gute ewig besteht und das Böse aus der Natur vertilgt wird, und alles wird zuletzt gleich selig, weil alles von Gott ausgegangen ist, doch so, daß für die Auserwählten eine höhere Stufe der Vereinigung mit Gott eintritt. Nicht die menschliche Natur, sondern die böse Begierde wird gestraft, und die Strafe besteht in dem Bewußtseyn der Sünde und in der unbefriedigten Neigung zu derselben, nicht in den Qualen einer örtlichen Hölle.

Dieß ist der Gang der Ideen in dem platonisirenden Systeme des Erigena, welche im Laufe des Mittelalters nur bei einigen häretischen Partheien hervortreten, auf die Gestaltung der dogmatischen Theologie aber ohne bedeutenden Einfluß geblieben sind. *)

Als gegen das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die platonische und vorzugsweise die neuplatonische Philosophie begeisterte Verehrer gewann, hat der größte Kenner dieser

*) Der Realiste Bernhard von Chartres, ein Zeitgenosse Wilhelms von Champeaux, machte den Versuch, Plato und Aristoteles, doch mit vorwiegender Neigung zu jenem, zu vereinigen, und identificirte die platonischen Ideen mit den genera und species, gab ihre Ewigkeit zu, ohne doch zu wagen, sie gleich ewig mit Gott zu nennen, weil dieß nur von Gleichmächtigen z. E. von den göttlichen Personen gesagt werden könne. Die Idee sey ewig aber später als Gott, wie die Wirkung später als die Ursache, ohne daß sie doch Gottes nöthig habe, um zu seyn. In einem noch handschriftlich in Paris vorhandenem Werke, welches den Titel Megacosmus et Microcosmus führt, hat dieser Bernhard ein platonisirendes System des Universums gegeben. Er setzt die Materie und die Idee als die zwei primitiven und ewigen Elemente. Indem die Vorsehung die Idee auf die Materie anwende, beseele sich diese und nehme Form an. In der göttlichen Intelligenz seyen im voraus die Urbilder des Lebens, die ewigen Begriffe, die intelligible

letzteren, Marsilius Ficinus, in seinem Werke über die Unsterblichkeit der Seele die Hauptgedanken eines darnach gebildeten dogmatischen Systemes gegeben, in welchem, der Ueberzeugung des Ficinus gemäß, daß Aristoteles und Plato übereinstimmten, auch von aristotelischen Ideen Gebrauch gemacht wird. Ficinus geht in ähnlicher Weise wie Origenes von dem Hauptgedanken aus, daß die menschliche Seele von Gott stammt und einst wieder mit ihm vereinigt werden soll. Die vernünftige Seele strebt nach der über sie erhabenen Wahrheit und Güte, welche beide mit der Einheit das göttliche Wesen ausmachen. Die Seligkeit der menschlichen Seele besteht in ihrer Vereinigung mit Gott, der der Wahre, Gute und Eine ist. Dieser Vereinigung ist der Körper hinderlich, und erst die Befreiung von dem Körper macht die Seele unsterblich und selig. Denn der Körper hängt mit der Materie zusammen, die an sich bloß leidend, ihre Thätigkeit einer ihr inwohnenden Kraft verdankt, welche ihr Qualität giebt, und ihre Form ist. Höher als diese körperliche theilbare Form stehet die vernünftige Seele als reine Form, und über ihr die geistige Form der

---

Welt und das Vorherwissen der Zukunft gewesen. Alles aber, was in der höchsten Intelligenz sey, sey ihr gemäß, und also sey die Idee der Natur nach göttlich. In der Bildung der Dinge gieng die Vorsehung von den genera zu den species und von diesen zu den Individuen fort, und kehrt von diesen im beständigen Kreise zu deren Principien zurück. Die Welt ist ewig, ohne Alter und Abnahme; die sinnliche Welt ist aus der intelligiblen als vollkommnes Produkt eines vollkommnen Princips hervorgegangen; die Fülle des Producirenden mußte Fülle hervorbringen; die Welt ist vollständig und schön, weil Gott es ist, sie ist ewig in ihrem ewigen Urbilde. Die Zeit hat ihre Wurzel in der Ewigkeit und kehrt in deren Schooß zurück; sie zieht aus der Einheit die Zahl, und aus dem Stillstand die Bewegung; sie ist die Bewegung der Ewigkeit. Sie regiert die Welt und wird selbst regiert durch die Ordnung, und alles Erscheinende ist die Geburt des göttlichen Willens und der Urbilder, die dieser in seinem Schooße trägt.

Engel, welche unveränderlich, aber keine unbegreifliche Einheit, sondern eine unbewegliche Manchfaltigkeit ist, über sich also die absolute Einheit Gott, die höchste Einheit, Wahrheit und Güte fordert. Alle Seelen (die Weltseele, die Seelen der zwölf himmlischen Sphären, und die Seelen der Geschöpfe) sind unsterblich.

Auf diesem Grunde ruhet die Darstellung der positiven Lehren des Christenthums, welche Ficinus in seiner Apologie desselben gegeben hat. Gott, lehrt er in diesem Werke, erkennt sich selbst vollkommen, und in sich alles andre; er erkennt sich durch einen ewigen Begriff als das unendliche Gut, und haucht von Ewigkeit eine unendliche Liebe in sich, so entstehen die drei Personen. Das göttliche Wort mußte der gefallenen Menschen wegen in der Zeit erscheinen, Gott mußte Mensch werden, um die Menschen zu Gott zu führen, er mußte sich mit dem Menschengeschlechte vereinigen, um dieß mit seinem Göttlichen zu durchdringen; in ihm war Gott, Seele und Körper, und der Mensch in Christo war das Organ des Gottes in Christo. Christus macht die Menschen selig durch Glaube, Hoffnung und Liebe; er hob die Folgen der ersten Sünde und allen Irrthum auf. Auf demselben Grunde vertheidigte Ficinus gegen die Juden die Lehre von der überflüssigen Genugthuung durch den Opfertod Jesu, und die Lehre von der Erbsünde.

Diese platonisirende Darstellung der Kirchenlehre konnte die aristotelische Behandlung derselben nicht verdrängen, welche in der katholischen Kirche fortwährend herrschend geblieben ist. Sie war vorübergehend, wie es der Versuch des Erigena gewesen ist, und hat wie dieser in späteren häretischen Secten, so in theosophischen Systemen die auf dem Grunde des Neuplatonismus ruhten, ihre Wirkung geäussert.

Zweites Kapitel.

Von den Versuchen die mystische Theologie zu systematisiren.

Die scholastische Theologie wandte die Denkgesetze, wie sie die aristotelische Dialectik aufgestellt hatte, auf den in dem Glaubensbekenntnisse gegebenen Stoff an, und strebte durch diese Anwendung Einsicht in die christliche Lehre zu erlangen, deren vollkommene Wahrheit sie voraussetzte und im Glauben annahm. Sie bediente sich zu diesem Behufe der Form der Definition und der Schlüsse, welche die aristotelische Dialectik ihr bot, um die Thatsachen des Christenthums zu erklären und zu beweisen, und die Art der Anwendung wurde verschieden, je nachdem diese Dogmatiker nominalistisch die Universalien als bloße Namen oder realistisch als wirklich existirende Dinge auch ausser dem Verstande betrachteten. Alle aber waren überzeugt, daß das Verständniß der Glaubenslehren bis auf einen gewissen Punct durch die Vernunft erreicht werden könne, und daß, wenn der Glaube vorausgesetzt sey, dieser Vernunftgebrauch erlaubt und durch das Bedürfniß des menschlichen Geistes geboten sey. Indem der Realismus die allgemeinen Begriffe als wirklich ausser dem Verstande setzte, hielt er sie unabhängig vom Verstande und stand dadurch näher am

Glauben; der Nominalismus aber, der ihre Existenz nur im Verstande setzte, machte diesen zum Träger der Universalien und konnte einzelne Glaubenslehren selbst gefährden. Roscelinus that dieß und gerieth dadurch auf seine irrige Darstellung der Dreieinigkeitslehre. Aber auch Abälards System, das sich als Conceptualismus zwischen Nominalismus und Realismus in die Mitte stellte, schien denjenigen Theologen, welche einen andern Weg des Verständnisses der Glaubenslehren als den der logischen Forschung giengen, für den Glauben selbst bedenklich. Denn Abälard wollte, wie gesagt ist, durch die aus dem Zweifel hervorgehende Forschung den Glauben selbst begründen, den er übrigens als eine Gabe Gottes annahm, und so hielt er für möglich, die Glaubenslehren aus der Vernunft zu beweisen, besonders aus dem Grunde, weil vorzüglich durch die Vernunft der Mensch das Bild Gottes sey, und diese sich aufs Uebersinnliche beziehe und auch die Idee der Dreieinigkeit in sich habe. Dieser Behauptung, daß die Vernunft den gesammten Inhalt der Glaubenslehre zu begreifen vermöge, widersprechen die mystischen Theologen und gegen Abälard insbesondre sprach Bernhard von Clairvaux diesen Widerspruch aus. Es war nicht eine gänzliche Verwerfung der Vernunft, welche Bernhard und seine Nachfolger beabsichtigten, sondern ihre Einschränkung auf ein bestimmtes ihr allein angehöriges Gebiet, über welchem hinaus die Region der Anschauung oder der Contemplation liege. Dieser Begriff der Contemplation ist der Hauptbegriff der mystischen Theologie des Mittelalters. Bei Bernhard heißt sie consideratio, (Betrachtung), und er theilt dieselbe in die consideratio im engeren Sinne, die er als das Streben nach der Wahrheit, und in die Anschauung, die er als den Besitz der Wahrheit bestimmt. Jene ist eine mittelbare Erkenntniß, welche den Menschen, diese eine unmittelbare, welche den himmlischen Wesen angehört, ohne daß doch die Menschen ganz von ihr ausgeschlossen wären. Die Betrachtung äussert sich auf dreifache Weise und in

drei Stufen, indem sie einmal sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eignen und zum gemeinen Wohle bedient, dann, indem sie durch Beurtheilung sinnlicher Dinge zu Gott aufsteigt, und endlich, indem sie von allen sinnlichen Dingen abstrahirend, von Gott unterstützt zur Anschauung Gottes gelangt. Denn die Erkenntniß bezieht sich theils, als Wissen, auf menschliche und irdische, theils, als Glauben, auf himmlische und göttliche Dinge. Der Glaube ist die sichre, mit dem Willen ergriffene Vorempfindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit, und über ihm steht die Anschauung als die gewisse und offenbare Erkenntniß eines Unsichtbaren, unter ihm die auf Wahrscheinlichkeiten ruhende Meinung, welche dem Irrthume unterworfen ist, weil sie menschliche Reflexionen auf Göttliches überträgt, und alles für wahr hält, was das menschliche Urtheil nicht für falsch erklärt. Der Glaube geht aus dem Willen hervor und ist die Erfahrung des Göttlichen, die durch die Heiligkeit des Lebens vermittelt ist. Mit ihm ist die Liebe verbunden, welche dem eignen Willen immer entgegen gesetzt ist, und sich stets nur auf ein Allgemeines bezieht, d. h. auf das Ewige im Gegensatze gegen den eignen Willen, dessen Richtung nur auf das Persönliche und Irdische geht. Die Liebe zum Ewigen aber ist Liebe zu Gott, und schließt als Hingebung an Gott die Demuth, welche in der Ueberzeugung von der Verderbniß der menschlichen Natur besteht, ein, und den Stolz, der das Vertrauen auf eigne Kraft ist, aus, und führt durch die Vernichtung der Persönlichkeit zur Einheit mit Gott. Um Gutes zu thun, bedarf der Mensch der göttlichen Gnade, da er durch seinen eignen Willen nur Böses thun kann; die Freiheit ist entweder die allen vernünftigen Wesen eigene Freiheit der Wahl, durch welche der Mensch von der Nothwendigkeit befreit und das Bild Gottes ist, oder die Freiheit von der Sünde, die mit Hülfe der göttlichen Gnade erstrebt werden muß, oder die Freiheit vom Elende, die erst in jenem Leben eintritt, und nur ausnahmsweise in diesem

Leben einigen Auserwählten zu Theil wird. In diesen beiden letzten erscheint die Aehnlichkeit Gottes im Menschen, welche durch den Fall verloren wurde, indeß der freie Wille blieb, der aber erst durch die Gnade Gottes zum guten Willen werden kann. Die Seligkeit kommt aus dem Glauben, der sich in guten Werken äussern muß. Das Wohlgefallen Gottes wird erworben entweder durch die stille Betrachtung göttlicher Dinge (Contemplation) oder durch Thätigkeit für göttliche Zwecke, beide müssen sich gegenseitig unterstützen. Die rein theoretische Speculation ohne Liebe und Frömmigkeit ist verwerflich. Die Einheit mit Gott ist theils ein Schauen Gottes, theils ein Seyn in Gott. Nur die verstorbenen Frommen schauen Gott wie er ist, die lebenden nur, daß er ist, das Seyn in Gott ist die übernatürliche geistige Einheit des Willens und der Neigungen mit Gott, die jedoch von der Einheit des Vaters und des Sohnes so verschieden ist, daß Vater und Sohn unum, der Mensch und Gott aber unus sind.

Die mystische Ansicht Bernhards hatte sich aus seiner Ueberzeugung von der Vorzüglichkeit des Mönchslebens und im Gegensatz gegen das Bestreben Abälards entwickelt, den ganzen Gehalt der christlichen Lehre durchs Denken zu ergründen und durch die Reflexion zu bestätigen. Dieser Gegensatz erhielt sich in der Schule von St. Victor, welche durch den philosophischen Gegner Abälards, Wilhelm von Champeaux gestiftet worden war, und erhob sich in dieser Schule zu dem Bestreben, die Contemplation selbst wissenschaftlich zu begründen und die Stufen genau zu bezeichnen, auf welchen der Mensch von den ersten sittlichen und geistigen Anfängen bis zur höchsten Stufe der Einheit mit Gott und des Schauens Gottes fortschreitet.

Dieß ist durch Hugo von St. Victor und in noch höherem Grade durch Richard von St. Victor geschehen. Beide gehen von dem Inhalte des Glaubens an die Lehre der Kirche und von dessen Wirkungen aus, die sich in Erkenntniß und Haß der Sünde und in Liebe zu Gott zusammen-

fassen. Die Erkenntniß des Inhaltes der Offenbarung geschieht stufenweise und Hugo unterscheidet in dieser Beziehung das Denken, welches er als die niedrigste Stufe des Erkennens als die bloß vorübergehende Vorstellung eines Gegenstandes betrachtet, von der Meditation, die in der anhaltenden Wiederholung des Denkens besteht, und von der Contemplation als der deutlichen und freien Anschauung der Dinge durch den Geist, welche in die Speculation für weltliche Dinge und in die Anschauung Gottes für die Vollkommneren zerfällt. Die Erkenntniß des Göttlichen wird durch Vernunft und Offenbarung erlangt, die Vernunft giebt aber nur negative Erkenntniß, die Erfahrung auch positive. Die vernunftgemäßen und aus der Vernunft hervorgehenden Erkenntnisse gehören dem Wissen an und bilden den Grund der Scholastik, die über die Vernunft hinausgehenden doch aber mit ihr übereinstimmenden Erkenntnisse sind Gegenstände des positiv geoffenbarten Glaubens und bilden die Grundlage der mystischen Theologie.

Die Offenbarung selbst geschieht theils innerlich durch unmittelbare Belehrung, theils äusserlich durch Wunder, und da nach dem Falle nur das sinnliche Auge des Menschen gesund geblieben ist, das Auge der Vernunft aber durch den Fall verdunkelt und das Auge der Anschauung ganz vernichtet ist, und durch dieß letztere allein die Erkenntniß Gottes möglich wird, so bedarf der Mensch, um zu dieser zu gelangen, eines übernatürlichen Beistandes, einer Offenbarung. Der Tugendhafte entsagt dem eignen Willen, und der eignen Vernunft, um sich dem positiven durch Offenbarung gegebenen Gesetze hinzugeben, das ist die Liebe zu Gott, die mit dem Streben mit Gott eins zu werden zusammenfällt. Der Glaube ist nicht bloße Erkenntniß, sondern auch Richtung des Willens.

Auf diese Weise versuchte Hugo, der in seinem tractatus theologicus einen Anfang der scholastischen Theologie selbst gemacht hatte, diese mit der mystischen Theologie zu verbinden. Richard von St. Victor gieng auf diesem

Wege fort. Auch er setzt als Vorbereitung die Reinigung der Seele von der Sünde und die Heiligung des Herzens, wodurch die Contemplation erst möglich gemacht wird. Er unterscheidet wie Hugo Denken (Vorstellen), Meditation und Contemplation, und theilt diese in sechs Klassen nach ihrem Verhältniß zur Vernunft, zur Einbildungskraft und zur Intelligenz. Die erste, die bloß in der Einbildungskraft ist, betrachtet Form und Bild der sichtbaren Dinge und bewundert sie ohne zu denken oder zu forschen, die zweite, die in der Einbildungskraft der Vernunft gemäß ist, sucht den Grund des Geschauten und betrachtet ihn bewundernd, die dritte, die in der Vernunft der Einbildungskraft gemäß ist, erhebt sich durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren zur Speculation des Unsichtbaren, und bezieht sich bloß auf Unsichtbares durch die Vernunft allein Begreifliches. Die vierte ist in der Vernunft und nach der Vernunft, und richtet sich ohne alle Einbildungskraft nur auf das was durch das Denken ergriffen wird. Sie betrachtet das Unsichtbare, das der Mensch aus Erfahrung kennt und aus der Intelligenz erhält, und steigt dadurch zur Contemplation der himmlischen und der überweltlichen Intellecte auf. Sie erschließt aus dem erfahrenen Unsichtbaren das Nichterfahrene, und in ihr ist die reine Intelligenz zuerst allein, da sie in den vorhergehenden Klassen der Contemplation nur durch Vermittlung der Vernunft oder der Einbildungskraft ist. Die fünfte ist über nicht gegen die Vernunft und erkennt durch göttliche Offenbarung was keine menschliche Vernunft vollkommen begreift, aber wenn sie es durch die Offenbarung erkannt hat, denselben beistimmt. Die sechste ist über und anscheinend gegen die Vernunft, und erkennt im göttlichen Lichte dasjenige, welchem die menschliche Vernunft widerspricht oder zu widersprechen scheint. Die vier ersten Contemplationsarten beziehen sich meist auf Geschaffenes, die zwei höheren auf Ungeschaffenes und Göttliches; aber auch an dem Sichtbaren und Geschaffenen ist einiges, was die Vernunft nicht begreift und am Höchsten und Unge-

schaffenen einiges, was ihr zugänglich ist. Wir gelangen zur Contemplation entweder durch die Gnade allein, oder durch unser von der Gnade unterstütztes Streben, da alles unser Streben aus der Gnade ist, oder durch Belehrung andrer. Einige erlangen diese Gnade durch eignes Streben, ohne daß sie zum Aussichgehen des Geistes gelangen. Jede Contemplation aber geschieht entweder durch Erweiterung oder durch Erhebung, oder durch Entäusserung des Geistes, das erste, wenn in den Gränzen des menschlichen Strebens die Sehkraft der Seele wächst; das zweite, wenn die von Gott erleuchtete Intelligenz über die Gränzen des menschlichen Strebens hinausgeht, ohne zur Entäusserung zu gelangen; das dritte, wenn der Geist sich an nichts Gegenwärtiges mehr erinnert, sondern in einen ganz fremden dem menschlichen Streben unzugänglichen Zustand der Seele vermittelst der göttlichen Wirkung übergeht.

Dieß ist Richards Lehre von der Contemplation, die in ihren sechs Klassen das ganze Gebiet menschlicher Forschung umfaßt und in den beiden höchsten mit der mystischen Versenkung in Gott zusammen trifft, welche der Areopagite als das Ziel der mystischen Theologie gesetzt hatte. Richard und Hugo hatten zum Behufe der wissenschaftlichen Gestaltung der mystischen Theologie noch nicht von aristotelischer Dialectik Gebrauch gemacht, sondern sich der aus dem Gegenstand hervorgehenden Form des Denkens bedient. Bonaventura wandte, nach dem Vorgange der Commentatoren der areopagitischen Schriften, Thomas von Vercelli und Robert Grosthead, mit vollständiger Beibehaltung des durch die Victoriner gegebenen Stoßes und auf den Grund der areopagitischen Mystik die aristotelische Dialectik auf den Vortrag der mystischen Theologie an. Dieß zeigt sich in dem Gange, welchen er in seinem **Itinerarium mentis in Deum** nimmt, in welchem er in strenger logischer Folge die mystische Theologie deducirt. Nur der Mann der Sehnsucht, sagt er, ist der Contemplation fähig, die zu geistigen Entzückungen führt, und die Sehn-

sucht wird durch Gebet und Speculation geweckt. In allen Thätigkeiten des Menschen, die zu Gott führen sollen, muß die Beziehung auf Gott und die göttliche Unterstützung seyn. Denn da die Seligkeit der Genuß des höchsten Gutes, dieses aber über uns ist, so müssen wir Gottes Hülfe haben, um über uns gehoben zu werden, und diese göttliche Hülfe wird durch Gebet erworben. Wir gelangen auf sechs Stufen zu Gott. Die erste Stufe ist die Betrachtung der Welt in der wir die Spur Gottes entdecken. Von dieser Betrachtung kehren wir in uns selbst zurück und finden das Bild Gottes in uns, das unser Geist ist, und gelangen von da zum ersten Principe, zu Gott selbst; so daß wir also durch Materie (Welt) Intelligenz (spiritus) und göttliches Leben (mens) zu Gott gelangen. Da jede dieser Erkenntnißarten doppelt ist, so ergeben sich sechs Arten des Gelangens zu Gott und sechs Seelenkräfte, welche dieses Verlangen bedingen, Sinn, Einbildungskraft, Vernunft, Intellect, Intelligenz und Synderesis, die alle ursprünglich im Menschen waren, durch die Schuld verunstaltet und durch die Gnade wieder hergestellt worden sind, und durch Gerechtigkeit gereinigt, durch Wissenschaft geübt und durch Weisheit vollendet werden müssen, was durch die symbolische, durch die eigentliche und durch die mystische Theologie geschieht.

Gottes Spuren in der Welt betrachten ist die erste Art der Contemplation, ihn selbst in den Dingen der Welt sehen ist die zweite; die dritte Stufe führt durch uns selbst, wo wie durch Intelligenz und Gedächtniß, durch Entschluß, Urtheil und Verlangen immer auf das Höchste, auf Gott gewiesen werden. Gedächtniß, Intelligenz und Liebe führen uns in die Dreieinigkeit. Nur durch Christi Vermittlung kann der Mensch in sich eingehen, und sich in sich selbst in Gott ergötzen, die vorzüglichste Hülfe zu dieser vierten Stufe der Contemplation ist die Betrachtung der heiligen Schrift. Auf der fünften Stufe sehen wir Gott über uns durch das Licht der ewigen Wahrheit in unserm Geiste, auf der sechs-

ten aber die Dreieinigkeit selbst, und über diese Stufe hinaus hören alle intellectuellen Wirksamkeiten auf, und die ganze Spitze des Affects wird in Gott verwandelt.

Durch Bernhard war der Begriff von der Contemplation zuerst ausführlich behandelt worden, die Victoriner hatten denselben mit einer aus dem Stoffe hervorgehenden Methode zum Systeme verarbeitet, und Bonaventura hatte die aristotelische Dialectik zu diesem Zwecke angewandt. Gerson stellte sich in ein eigenthümliches Verhältniß zur scholastischen Mystik. Er fand die Scholastik im Sinken, und sein Lehrer Peter d'Ailly hatte durch seine Erklärung, daß die von der Scholastik gegebenen Beweise für das Daseyn Gottes nicht genügten, die ganze scholastische Methode für ungenügend erklärt, und dadurch die Folgerung vorbereitet, daß man dasjenige, was die dialectische Scholastik nicht geben könne, in der scholastischen Mystik suchen müsse, welche die Beweise für Gottes Daseyn auf andre Weise als durch Deduction aus endlichen Begriffen zu geben versuchte.

Gerson war Nominaliste in derselben Weise wie Occam und deshalb schon dem herrschenden scholastischen Systeme entgegen. Als mystischer Theologe nahm er seinen Stoff durchaus aus den Werken der Victoriner und Bonaventura's, und sein Mysticismus hatte wie der dieser seiner Vorgänger eine durchaus psychologische Grundlage. Er trug aber diesen überlieferten Stoff nicht bloß unverändert vor, sondern er beurtheilte ihn zugleich, und bestrebte sich das Aechte vom Falschen in der practischen sowohl als in der speculativen Mystik zu sondern. Er unterscheidet deshalb einen theoretischen Theil der mystischen Theologie, der ihr Wesen bestimmt, die Seelenkraft in der sie ihren Sitz hat, nachweiset und ihren Unterschied von der scholastischen Theologie aufzeigt, und einen practischen Theil, der den Weg zur mystischen Contemplation weiset. Die mystische Theologie ist ihm eine innere Erfahrungswissenschaft, die sich auf innere Erfahrung in der Seele der Frommen gründet, einer

Erfahrung, welche die vollkommenste und gewisseste ist, weil sie der Geist ganz in sich selber hat, und welche die mystische Theologie zur höchsten Philosophie macht. Die mystischen Erfahrungen müssen gesammelt, es muß über sie reflectirt werden, um dadurch die allgemeine mystische Wahrheit zu gewinnen, und da der Einzelne nicht alles aus eigner Erfahrung haben kann, so muß er fremden Erfahrungen glauben, die ihm jedoch nur durch eigene verständlich werden. Allen innern Erscheinungen der Seele liegt bloß die einfache Substanz der Seele zu Grunde und die verschiednen Seelenvermögen (dieß behauptet Gerson als Nominaliste) sind nur für die Reflexion verschieden, und erhalten nur nach ihren verschiednen Wirkungen verschiedne Namen. So unterscheide man das Erkenntnißvermögen und das Gefühlsvermögen. Jenes theilt sich in die Intelligenz, welche die erkennende Kraft der Seele ist, die unmittelbar von Gott ein gewisses natürliches Licht empfängt, in welchem und durch welches die ursprünglichen Principien als wahr und vollkommen gewiß erkannt werden, dann in die Vernunft, welche das Vermögen der Begriffe und Schlüsse ist, und in den Sinn, der ein äusseres und inneres körperliches Organ zur Auffassung nöthig hat, und zu dem Phantasie, Gemeinsinn, Urtheilskraft und Gedächtniß gehören. Diesen drei Theilen des Erkenntnißvermögens entsprechen die drei Theile des Gefühlsvermögens, die Synderesis, welche von Gott unmittelbar eine gewisse natürliche Hinneigung zum Guten empfängt, und sich zum höchsten Guten wie die Intelligenz zum höchsten Wahren verhält, das vernünftige Begehrungsvermögen, welches sich unmittelbar von Vorstellungen des Verstandes erregen läßt, und das sinnliche Begehrungsvermögen. Die Thätigkeiten dieser Vermögen sind Denken, Meditation, Contemplation, Lust, demüthige Frömmigkeit (contritio), ekstatische oder anagogische Liebe. Diese letzte ist das Ziel der mystischen Theologie, Ausdehnung des Gemüthes auf Gott zu durch den Drang der Liebe; denn die mystische Theologie ruht auf Erfahrung und

Gefühl wie die andern Wissenschaften auf dem Verstande, und sie steht deshalb höher als die speculative Theologie, und ist nicht auf Gelehrte beschränkt. Die Eigenschaften der mystischen Liebe sind, Verzückung, Einigung und Ruhe.

Dieß trägt Gerson in dem theoretischen Theile der mystischen Theologie vor; im practischen Theile lehrt er den Weg, der zu ihr führt, die Anforderungen, die sie an ihre Jünger macht und die Anlagen der menschlichen Natur kennen, welche sich besonders für sie eignen, und wiederholt da großentheils dasjenige, was Richard von St. Victor in den Abhandlungen, welche sein Werk von der Contemplation einleiten, gegeben hat.

Einige Zeit vor Gerson hatte der Niederländer Johannes Ruysbroek großen Ruhm als mystischer Theologe erlangt, und ist besonders dadurch bedeutend geworden, daß er auf die ihm folgenden vielgelesenen Mystiker, Tauler und Thomas von Kempen großen Einfluß gehabt hat. Seine mystische Lehre unterscheidet sich nicht von der der Victoriner und des Bonaventura; auch bei ihm bildet die Contemplation den Mittelpunct der mystischen Theologie. Wenn wir, so lehrt er, mit Gott zugeneigtem Geiste mit Gott zusammenhängen, so treten wir aus uns selbst heraus und werden ein Geist mit ihm; er vereinigt uns mit sich in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Dieß ist das contemplative Leben, welches allen denen bereitet ist, die sich von Bildern loszumachen verstehen, und allein im Geiste frei lieben und dienen. Die Contemplation bezeichnet er als ein maßloses Wissen, das, höher als alle Vernunft, nie in die Vernunft herab, so wenig als die Vernunft zu ihm aufsteigen kann, und in dem Gottes ewiger Glanz strahlt. Diese Maßlosigkeit ist nicht Gott selbst, sondern das Licht, durch welches wir ihn contempliren. Wer in ihr ist, gewahrt in sich eine weite Oede und schaut ohne zu wissen was er schaut. Wie die Victoriner und wie Bonaventura setzt auch Ruysbroek die Fülle christlicher Tugend als die unentbehrliche Vorbedingung des contemplativen Lebens. Wer diese

Fülle hat, und sich in den höchsten Theil seines inneren Lebens zurückzieht, sieht ein intellectuales über alles Endliche erhabenes Licht, das ihm Freiheit und Vertrauen zu Gott giebt, und zwischen Gott und ihm ein erleuchtetes Mittel bildet, das in seinem bildlosen Geiste leuchtet, und von ihm Aehnlichkeit und Einheit mit Gott fordert. Eins mit Gott sind wir in unserm ewigen Urbilde, der mensch- gewordenen Weisheit Gottes. Die Contemplation beginnt mit dem Einstrahlen Gottes in die Seele des Menschen, wodurch diese mit unendlicher Lust erfüllt wird (jubilus); dieß ist die erste Stufe der Contemplation. In diese lusterfüllte Seele läßt Gott ein einfaches Licht fallen, (fulgur, aspiratio Dei) in dem sich Gott nicht nach dem Unterschiede der Personen sondern in der Einfachheit seiner Substanz offenbart, dieß ist die zweite Stufe der Contemplation. Die dritte ist Speculation, Intuition, welche den Unterschied der Personen und die Einheit der Natur in der Dreiheit der Personen sieht, und als maßloser modus in der Mitte zwischen derjenigen Contemplation, welche in intellectualen Bildern und Aehnlichkeiten vor sich geht und derjenigen steht, welche über alle Bilder hinaus im göttlichen Lichte geschieht. Die vierte und letzte Stufe der Contemplation ist die erhobene und erleuchtete Uebung in der Liebe nach Gottes gnädigstem Willen. Ruysbroek hat, wie alle Mystiker, seinem Vortrage der mystischen Theologie den dreifachen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung zu Grunde gelegt, den er als actives, inneres und contemplatives Leben bezeichnet. Der Christ, welcher vollkommen werden will, sagt er, muß reines Gewissens seyn und Gott, der Kirche und der Vernunft gehorchen, das ist die erste Stufe zur Vollkommenheit. Auf der zweiten ist er innerlich und geistig, d. h. bildlos und geistesfrei und fühlt die Einheit, auf der dritten Stufe ist der Contemplirende, der den Grund seiner Wesenheit als ganz grundlos fühlt, maßlose Uebung und ein göttliches Gewissen in sich hat.

Dieser dreifache Weg ist dann von den folgenden practischen Mystikern in ähnlicher Weise wie von Ruysbroek zum Grund ihrer mystischen Schriften gelegt worden. Diese Mystiker, Tauler, Suso, der Verfasser der deutschen Theologie und Thomas von Kempis hatten eine durchaus practische Richtung, und sind dem Bestreben fremd, welches bei den Victorinern, bei Bonaventura und bei Gerson wahrgenommen wird, die mystische Theologie wissenschaftlich festzustellen und als ein Ganzes auf psychologischer Grundlage nachzuweisen. Dieses Bestreben beginnt mit Hugo von St. Victor, ist am vollkommensten durchgeführt in der Schrift de contemplatione Richards von St. Victor, nimmt die aristotelische Dialectik zu Hülfe in den mystischen Abhandlungen des Bonaventura und erscheint als reinigende Kritik bei Gerson.

Drittes Kapitel.

Von den gnostisch-manichäischen und den pantheistischen Secten des Mittelalters.

Die gnostischen Secten, welche im zweiten und dritten Jahrhundert sich über einen großen Theil der Kirche verbreitet hatten, traten vom Anfange des vierten Jahrhunderts als geheime Secten ins Dunkel zurück, erhielten sich aber fortwährend.

Es war derselbe Fall bei den manichäischen Gemeinden, die von Regierung und Kirche verfolgt ihre ursprüngliche Organisation im Geheimen beibehielten und ihre Lehren fortpflanzten. Durch die Priscillianisten hatte sich eine manichäisch-gnostische Mischlehre ins Abendland verpflanzt, in den Paulicianern war in der morgenländischen Kirche eine Fortsetzung gnostischer Secten und zugleich eine Reformation derselben erschienen, welche durch eine feste äussere Organisation Stärke erhielt. Die ursprünglichen Lehren der gnostischen Partheien waren bei einigen dieser geheimen Secten durch Mißverstand und Mangel an Bildung ausgeartet; in der Regel aber waren sie weiter ausgebildet, mit anderen Lehren in Verbindung gesetzt, und dadurch und durch in den Secten selbst entstandene Spaltungen vielfach modificirt worden. Bei allen scheint eine der manichäischen ähnliche Gesellschaftsverfassung eingetreten zu seyn, welche ihre Wirksamkeit förderte und für die bestehende Kirche gefährlich machte.

In der griechischen Kirche erschien im Anfang des zwölften Jahrhunderts die Secte der Bogomilen, welche Sätze der saturninischen Gnosis in ihre Lehre aufgenommen hatte, und ohne Zweifel mit gnostischen Secten in der orientalischen Kirche, in welcher diese sich fortwährend erhalten hatten, zusammen hieng. Glieder derselben waren unter Alerius Comnenus nach Constantinopel gekommen, und dort entdeckt worden. Die Verfassungsformen dieser Secte waren den manichäischen nachgebildet, sie hatten einen obersten Vorsteher und zwölf Apostel, ihre Lehren waren eine Mischung aus den Sätzen der ältern Messalianer und der Saturninianer, wozu noch Widersprüche gegen die Kirchenlehre ihrer Zeit besonders in Bezug auf die Dreieinigkeit und die Heiligenverehrung kamen. Sie nahmen vom A. T. nur die Psalmen und die Propheten, vom N. T. die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apocalypse an und verwarfen den Pentateuch und die historischen Bücher des A. T. Ihre Exegese war die allegorische, und sie benützten diese besonders auch dazu, um die Mängel der katholischen Kirche und ihre eigne Vortrefflichkeit in den biblischen Schriften nachzuweisen. Gott den Vater dachten sie sich in unkörperlicher menschlicher Gestalt und ließen aus seinen Augen Sohn und Geist gleichfalls in menschlicher Gestalt als Strahlen ausgehen. Die drei Personen der Gottheit, lehrten sie, hätten nur bestanden, so lange Jesus auf Erden gewesen sey; für diese Zeit habe der Vater den Sohn, dieser den heiligen Geist, und dieser die zwölf Apostel gezeugt. Die Schöpfung erklärten sie wahrscheinlich ganz nach der saturninischen Lehre, deren fragmentarische Darstellung bei Irenäus durch die Berichte über die Lehre der Bogomilen vervollständigt zu werden scheint, auf folgende Weise. Satanael, der ältere Sohn Gottes, der neben Gott im Anfange gethront, habe sich aus Hochmuth gegen Gott empört, sey mit den dienenden Mächten, die er zu gleicher Empörung verführt hatte, aus dem Himmel gestoßen worden, und habe, noch im Besitze göttlicher Ge-

stalt und Schöpferkraft mit seinen Engeln nach dem Vorbilde der ersten Schöpfung zu seinem und seiner Mächte Wohnort, diese sichtbare Welt und dann den Leib Adams aus Wasser und Erde geschaffen. Diesem habe er seinen Hauch eingeblasen, der aber mit einem Theile des Wassers verbunden aus dem Körper entwich und mit dem Wasser die Schlange bildete, die deshalb klug und verständig ist. Da die Belebung des Körpers Adams durch Satanaels Hauch mißlang, so erfolgte diese auf Satanaels Bitte durch den Hauch des guten Gottes unter der Bedingung, daß der Mensch ihnen beiden angehören und aus dem Menschengeschlecht die Stellen der abgefallenen Engel wieder besetzt werden sollten. Es wurde hierauf aus dem Adam die Eva gebildet, und diese verführte Satanael gegen sein Versprechen, indem er in die Schlange fuhr und mit der Eva den Kain und dessen Zwillingsschwester Kalomena zeugte. Adam zeugte dem Abel; die Menschen standen unter Satanaels und seiner Dämonen Herrschaft, und nur wenige (die in den Genealogieen bei Matthäus und Lucas genannten) gelangten in die Reihen der Engel. Da erbarmte sich Gott der Menschen und ließ den Sohn (der Erzengel Michael, Jesus und Christus heißt) aus seinem Herzen hervorgehen; dieser wurde von der Jungfrau Maria durchs Ohr empfangen und geboren (indem sie nemlich die Botschaft des Engels hörte), nahm scheinbares göttliches Fleisch an, und vollendete in diesem sein Werk der Erlösung; seine Kreuzigung, sein Tod und seine Auferstehung waren nur Schein. Er schloß den Satanael in den Abgrund, gab ihm durch Wegnahme der Silbe el den Namen Satan, und sitzt nun auf dessen Throne zur Rechten des Vaters. Die gefallenen Engel zeugten mit menschlichen Jungfrauen die Riesen, welche den Satanael besiegten, der im Zorn über seine Niederlage die Sündfluth veranlaßte und den Noah rettete. Auch der Zug nach Aegypten, die Wunder Mosis und die Gesetzgebung auf dem Sinai sind Satanaels Werke.

In jedem Menschen, lehrten sie ferner, wohnt ein verführender Dämon, und die Geistestaufe der Bogomilen steht hoch über der Wassertaufe der Christen. Sie nahmen ihre Mitglieder nur nach wiederholter Prüfung auf, und unterschieden zwei Aufnahmen. Der ersten gieng eine Zeit der Buße und des Gebets für die Aufzunehmenden voraus und die Aufnahme selbst geschah unter Anrufung des heiligen Geistes und Gesang des Vater Unsers, indeß das Evangelium Johannis auf das Haupt des Aufzunehmenden gelegt wurde. Dann folgte eine zweite Prüfungszeit und auf diese erst die wirkliche Einweihung durch Handauflegung von Seite der Mitglieder und unter Gebet. Auch dabei lag das Evangelium Johannis auf dem Haupte des Aufzunehmenden, der gegen Morgen gestellt wurde. An die Stelle des Abendmahls, das sie nicht feierten, setzten sie das Beten der vierten Bitte und die Theilnahme am Testamente (nach Mtth. 26, 28.), und erklärten das Vater unser für das einzige Gebet. In allen Bogomilen, lehrten sie, wohnt der heilige Geist, sie alle tragen Gottes Wort in sich und gebären es, wenn sie es andern lehren, und dieß innere Wort giebt ihnen Unsterblichkeit.

In diesen Lehrsätzen der Bogomilen findet sich ein gnostischer Bestandtheil aus der saturninischen Lehre, und in dem Gewichte, welches sie auf das Gebet legten, sind sie den Messalianern (Euchiten) ähnlich, deren Namen man ihnen auch häufig gab. Sie hatten aber die syrische Gnosis zur Opposition gegen die kirchliche Dreieinigkeitslehre, wie sie zu ihrer Zeit bestand, erweitert, und sich dadurch frühern antitrinitarischen Irrthümern genähert. In ihren Ansichten von Taufe und Abendmahl lag die Anmaßung einer Vergeistigung dieser kirchlichen Institute, und ihr Gegensatz gegen die Kirche gieng wie bei allen schwärmerischen Secten aus der Ueberzeugung hervor, daß sie allein den geistigen Sinn des Christenthums erfaßt hätten. Sie hießen deßhalb mit Recht Enthusiasten, und da sie wie die Gnostiker überhaupt strenge Askese vorschrieben, Enkratiten.

Der Name Bogomilen, unter dem sie gewöhnlich angeführt werden, kommt von der slavischen Gebetsformel: bog milui, (Herr erbarme dich) bedeutet also Herr Herrsager, und ist nur eine andre Form für die Benennung Euchiten oder Messalianer. Zuweilen werden sie auch Phundaiten genannt, wahrscheinlich weil sie zu ihrer im höchsten Grade einfachen Kleidung gewöhnlich eine Reisetasche (funda) trugen.

Diese Bogomilen wurden, wie gesagt, erst im Jahre 1111 entdeckt, ihre Secte hat aber sicherlich lange vorher bestanden, und gewiß nicht ohne Zusammenhang mit den manichäisch-gnostischen Secten des Abendlandes, welche vom Anfange des eilften Jahrhunderts an unter dem Namen Katharer vorkommen. Die erste dieser Secten, welche die Geschichte erwähnt, wurde (1022) in Orleans entdeckt, wohin sie nach der Angabe ihrer Mitglieder aus Italien gekommen war, und sich in einem Theile von Frankreich, wahrscheinlich auch in Südfrankreich verbreitet hatte, wo Herzog Wilhelm von Aquitanien im J. 1030 eine Synode gegen Manichäer halten ließ, unter welchem Namen man diese gnostisch-manichäischen Secten häufig aufführte. Ihr Zusammenhang mit Italien deutet auf eine Verbindung mit morgenländischen Secten, noch mehr der Inhalt ihrer Lehre. Denn diese durch eine vollständige Gemeindeverfassung verbundene Secte, die Vorsteher und Grade und eigne Missionen für die Ausbreitung ihrer Lehre hatte, stellte sich der bestehenden Kirche, deren Glieder sie als Fleischliche betrachtete, schroff entgegen, indem sie als Geistige angesehen seyn wollten, die ihre Kenntniß aus dem innern Lichte mit Verachtung des geschriebenen Wortes schöpften, und unmittelbar vom heiligen Geiste erleuchtet seyen. Was von ihrer Behauptung der Ewigkeit der Materie berichtet wird, ist wohl nur von manichäisch-dualistischen Ansichten zu verstehen; die doketischen Ansichten in Bezug auf Christus hatten sie mit vielen Gnostikern gemein, und so findet sich bei ihnen, wie bei den Bogomilen Handauflegung, durch welche der heilige Geist ertheilt wird, mit der besondern Be-

stimmung, daß dadurch die vollständige Erkenntniß der heiligen Schrift erlangt werde, was auf eine mystisch-allegorische Exegese schließen läßt. Wie die Bogomilen, erklärten sie sich auch gegen die Lehre der Kirche vom Abendmahl und von der Taufe und gegen die Anrufung der Heiligen und Martyrer, und behaupteten, daß nur die innere Verbindung mit dem Geiste nicht äussere Werke die Seligkeit bewirken könne.

Aehnliche Sätze finden sich bei den Katharern, welche der Bischof von Arras im J. 1025 in Arras entdeckte, und die ihre Lehre aus Italien durch einen gewissen Gundulf erhalten hatten. Den Geständnissen zu Folge, welche sie bei der Untersuchung machten, war diese Lehre aus dem N. T. geschöpft, und ihren Mittelpunct bildete der Begriff der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit allein, so lehrten sie, reinige den Menschen und es bedürfe zu dieser Reinigung keiner Sacramente. Sie verwarfen also die Sacramente der Kirche, Taufe und Abendmahl, sie läugneten, daß die Buße zur Seligkeit helfe, und erklärten sich überdieß gegen die Ehe, indem sie behaupteten, daß Verehelichte nicht zum Reiche Gottes gehörten. Die Gerechtigkeit selbst setzten sie in die Befolgung der evangelischen und apostolischen Gebote in Wort und That; um diese vollständig leisten zu können, verließen sie die Welt, besiegten ihre Begierden, lebten von ihrer Hände Arbeit, beleidigten niemanden und erwiesen jedermann Liebe.

Diese Gerechtigkeit gieng also von ihnen selbst aus, und sie schloßen die Gnade ausdrücklich aus, so daß also in den Lehren dieser Haeretiker der Gegensatz der guten Werke und der Gnade aufs stärkste ausgesprochen, und damit zugleich erklärt ist, warum sie die Taufe für unnöthig zur Seligkeit hielten, da diese allein durch gute Werke erworben werde, diese aber weder bei den Geistlichen in der Kirche, noch bei den Getauften gefunden würden, und fremder Glaube, fremder Wille und fremdes Bekenntniß dem Täuflinge nicht zu Gute kommen könnten. Alle äusseren Kirchenhandlungen

hielten sie deswegen für indifferent, und zum Theile für schädlich, insofern sie nemlich von der Erlangung der Gerechtigkeit in ihrem Sinne ableiteten.

Reine Mystiker waren diejenigen Separatisten, welche um dieselbe Zeit (1030) in dem erzbischöflichen Sprengel von Mailand auf dem Schlosse Monteforte bei Turin entdeckt wurden. Sie verwarfen die Auctorität des Pabstes, und lebten von der katholischen Kirche getrennt unter einem eignen Bischofe, in Gütergemeinschaft nach dem Vorbilde der ersten apostolischen Kirche. Ihre ganze Lehre war Mysticismus, die einzige Quelle derselben die biblischen Schriften in mystischer Auslegung. Sie erklärten den Sohn Gottes für das von Gott geliebte Gemüth des Menschen, also für das innere Wort, der heilige Geist war ihnen der geistige Sinn der heiligen Schrift. Daß Christus aus der Jungfrau geboren sey, heiße bloß, daß das Gemüth des Menschen aus der heiligen Schrift wiedergeboren werde. So mußten sie folgerecht auch Taufe und Abendmahl nur in geistiger, idealistischer Bedeutung fassen, und die practischen Folgen ihrer Lehre zeigten sich, wie bei den Mystikern insgemein, in der Empfehlung vollkommner Keuschheit, in häufigem Beten und Fasten, und überhaupt in strenger Askese. Das Streben nach dem Märtyrerthume, das noch besonders von ihnen erwähnt wird, hängt mit der ganzen schwärmerischen Richtung dieser Parthei zusammen.

Im zwölften Jahrhunderte verbreiteten sich diese Katharer über einen großen Theil von Frankreich, der Schweiz und Süddeutschland, und waren besonders häufig in den Sprengeln von Trier und Cölln. Alle kamen darin überein, daß sie strenge Askese forderten und übten, die äusseren Kirchenhandlungen verachteten, und ihre Gemeinschaft für die wahre Kirche Christi erklärten. In der Ansicht vom Abendmahle und von der Taufe näherten sich insbesondre die cöllnischen Katharer dieser Zeit den älteren Secten dieser Art, indem sie das Gebet als Abendmahl betrachteten, oder wie sie sich ausdrückten, durch das Beten des Vaterunsers,

(welches sie wohl auch wie jene für das einzige Gebet hielten) ihre tägliche Nahrung in Leib und Blut Christi verwandelten. Der Wassertaufe der Kirche setzten auch sie eine Geistes- und Feuertaufe entgegen, welche durch Handauflegung geschah, und behaupteten, daß der mit dieser Taufe Getaufte ein Erwählter sey, und Taufe und Abendmahl selbst verrichten könne. Wie die Manichäer hatten sie Grade, und unterschieden Zuhörer, Gläubige und Auserwählte. Die Zuhörer wurden durch Handauflegung Gläubige, diese durch die Geistestaufe Auserwählte. Diese Katharer spalteten sich schon in Partheien, bei welchen jedoch dieselben Grundansichten blieben; einige läugneten die Verwandlung im Abendmahle, weil die Priester in der Kirche durch weltliche Gesinnung die Kraft der Weihe verloren hätten, verwarfen die Kindertaufe und alle Ehe, bei der nicht völlige Reinheit beider Theile Statt fände, eben so den Heiligendienst und alle Kasteiungen zum Zwecke der Sündenvergebung und des Fegfeuers.

Vorzüglich häufig fanden sich diese Katharer in Südfrankreich und in Oberitalien, und die Synoden von Toulouse (1119), im Lateran (1139), zu Rheims (1148) und Tours (1163) verdammten sie und forderten ihre Ausrottung. Für Frankreich und Oberitalien hatten sie eine vollständig organisirte Hierarchie, an deren Spitze ein Pabst stand, der in den verschiednen Provinzen Bischöfe unter sich hatte. Sie behaupteten, daß sie ihre Lehren bloß aus dem N. T. geschöpft hätten, und verwarfen das A. T., weil das Gesetz (nach Gal. 3, 11 ꝛc.) nicht aus dem Glauben, alles aber, was nicht aus dem Glauben ist (nach Röm. 14, 23.) Sünde sey; der Gott des A. T. sey nicht der wahre Gott, die katholische Kirche sey nicht die wahre Kirche, sondern diese bestehe aus der Vereinigung der Guten; den Priestern der Kirche sey man als Sündern keinen Gehorsam schuldig; sie unterschieden den guten Gott und den Weltschöpfer, verwarfen Kindertaufe, Ehe und Abendmahl; behaupteten, daß wir in einem neuen Körper auferstehen

würden, zahlten keine Zehnten, spotteten über Oelung und Chrisma und verlangten kein kirchliches Begräbniß, verwarfen die Wallfahrten und die Lebensart und Taufe Johannes des Täufers, den Eid und die Todesstrafe, Kreuzesverehrung und Fleischessen. Die Aufnahme in ihre Secte hieß consolamentum, und war der oben beschriebenen Aufnahme bei den Bogomilen sehr ähnlich. Der Vorsteher, (major oder ordinatus genannt) der diese Ceremonie verrichtete, ermahnte die Aufzunehmenden, ihr ganzes Vertrauen und ihre Hoffnung der Seligkeit auf das consolamentum und auf Gott zu setzen, er legte ihnen dann das Evangelienbuch auf den Kopf, betete siebenmal das Vaterunser, und sprach dann den Anfang des Evangeliums Johannis bis zu der Stelle: Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden. In Ermanglung von ordinatis konnten auch bloße consolati, und wenn Männer fehlten, auch Frauen das consolamentum administriren. Der Empfang des consolamentum, behaupteten sie, gebe die Seligkeit, aber nur dann, wenn es von einem Sündelosen ertheilt werde.

Diese Secten verbreiteten sich in großer Zahl und in enger Verbindung, die durch eine feste, der kirchlichen nachgebildete Organisation erreicht wurde, ausser Südfrankreich und Oberitalien, auch über das übrige Italien, und nach Spanien und ganz Deutschland. Hinsichtlich der Lehre dieser weitverbreiteten Secten ist nur eine Verschiedenheit zu bemerken. Ein Theil derselben behielt den Dualismus älterer gnostischer Secten bei, der andere folgte der Lehre von einem Principe. Die Dualisten nahmen zwei ewige Urwesen an, den Vater Christi und der Gerechten, der der Gott des Lichtes ist, und den Fürsten dieser Welt, der der Gott der Finsterniß ist, und von dem das A. T. mit Ausnahme der Propheten, der Psalmen und der salomonischen Schriften herrühre. Dieser Gott habe die sichtbare, der Gott des Lichtes aber die unsichtbare und ewige Welt geschaffen, in welcher ein himmlisches Volk aus Leib, Seele und Geist bestehend, wohne, so doch, daß wohl die Seele aber nicht

der Geist im Körper sey, indem der Geist jeder Seele zur Hut beigegeben sey. Diese Seelen habe der Satan verführt und sie auf die finstere Erde herabgelockt, habe dann mit seinen Genossen im Himmel gegen den Erzengel Michael gekämpft und sey von diesem besiegt worden. Hierauf habe er die Seelen in Körper eingeschlossen, und Jesus sey gekommen, um diese Eingeschlossenen zu befreien. Die Taufe des Johannes sey vom Teufel, und die Seelen fingen an, Buße zu thun, wenn sie durch Handauflegung unter die Katharer aufgenommen würden, weil diese Handauflegung die Geistestaufe sey, durch welche die Aufzunehmenden den Geist, den sie im Himmel gehabt und verloren hätten, wieder erhielten. Nach dem Tode erhielten diejenigen, welche Buße gethan, die Körper wieder, welche sie im Himmel verlassen hätten, und das sey die Auferstehung der Todten. Sohn und Geist seyen Geschöpfe des Vaters, und verschieden von ihm, der Sohn geringer als der Vater, der Geist geringer als der Sohn und dem Wesen nach vom Sohne verschieden. Es gebe einen heiligen Geist, den jede Seele zu ihrer Beschützung habe, einen tröstenden Geist, (Paraklet) der bei dem consolamentum ertheilt werde, und einen herrschenden (principalem), über alle heilige Geister erhabenen Geist von unaussprechlicher Schönheit. Niemand habe vor der Auferstehung Christi den heiligen Geist erhalten. Die Jungfrau Maria habe einen himmlischen Körper gehabt, dazu Seele und Geist, und Christus habe nichts von ihr genommen, sondern sein ganzes Wesen vom Himmel in sie mitgebracht. Er habe weder gehungert noch gedurstet, habe gelitten und sey gestorben ohne Schmerzen in seinem himmlischen Körper, und sey in diesem gen Himmel gefahren, wo er zur Rechten des Vaters sitze und alle Gewalt im Himmel und auf Erden habe, weil er den Teufel besiegt habe.

Von diesen Dualisten unterschied sich die andre Parthei der Katharer, durch die Annahme eines Prinzips. Aber auch diese waren Subordinatianer, und nahmen zwar an,

daß Gott die Engel und die Elemente aus Nichts geschaffen habe, behaupteten aber, daß er dem Teufel gestattet habe, diese Welt aus Nichts zu schaffen; sie lehrten ferner, daß Lucifer von Gott gut geschaffen gewesen sey, sich aber gegen ihn empört habe und deshalb aus dem Himmel gestoßen worden sey. Die Sterne seyen die Engel, welche der Satan verführte, derselbe habe den Körper des ersten Menschen gebildet und in denselben einen von den Engeln eingegossen, welche schon im geringeren Grade gesündigt hatten, ein ähnlicher Engel sey in die Eva gekommen, und von jenem Engel seyen durch die Fortpflanzung alle Menschenseelen entstanden. Adams Sünde sey der Beischlaf gewesen. Das ganze A. T., mit Ausnahme der von Jesu im N. T. angeführten Stellen, rühre vom Satan her, und wo Moses und die Propheten etwas Wahres gesagt hätten, seyen sie dazu vom heiligen Geiste gezwungen worden. Christus habe nicht seine Seele, wohl aber seinen Leib von der Maria angenommen.

Es geht aus allen Nachrichten, die sich über diese verschiedenen Secten erhalten haben, klar hervor, daß ihr Ursprung sich auf die älteren gnostischen Secten, wie diese sich vom vierten Jahrhundert an in der morgenländischen Kirche fortgepflanzt und umgebildet, und in dieser und in der abendländischen Kirche mit manichäischen Elementen versetzt hatten, zurückführen läßt. Ihre Lehre war ein überliefertes Dogma, das sich durch Vermischung mit den Lehren ähnlicher Secten und durch die Denkthätigkeit ihrer Lehrer im Einzelnen vielfach anders gestaltete, immer aber die Grundzüge beibehielt. Die Ueberlieferung läßt sich von den syrisch-gnostischen Secten an zu den Paulicianern und von diesen zu den gnostischen Secten in Thracien und Bulgarien verfolgen, aus welchen die Bogomilen hervorgiengen, und der fortwährende Verkehr des Morgenlandes und des Abendlandes über Constantinopel macht ihre Verbreitung in die abendländische Kirche von der morgenländischen aus um so wahrscheinlicher, da sich später im Abendlande eigentliche

Missionen mit dem bestimmten Zwecke der Verbreitung dieser Secten finden.

Ihr Verhältniß zur Kirche und zur Kirchenlehre war aber im Mittelalter ein ganz andres als das der früheren Gnostiker und Manichäer gewesen war. Die Polemik gegen diese bildet im dritten, vierten und fünften Jahrhunderte ein Hauptmoment in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma, und hatte auf die schärfere und bestimmtere kirchliche Fassung eines großen Theiles desselben einen entschiednen Einfluß. Nun aber waren die Lehren, deren genauere Bestimmung durch ihre Irrthümer veranlaßt worden war, in dieser genaueren Fassung von der Kirche angenommen, die Lehre der Kirche war in dieser Beziehung abgeschlossen, und sie wirkten nur noch insoferne, als sie die Wachsamkeit der Kirche auf diese Irrthümer immer rege erhielten, durch ihren Anspruch die eigentliche und wahre Kirche zu seyn den Geist der Forschung zur Thätigkeit trieben, und die Kirche auf die Idee, die sie zu realisiren hatte, durch ihren Widerspruch hindrängten.

Der mystische Charakter der älteren gnostischen und manichäischen Lehre trat bei mehreren dieser Secten fast ganz zurück und der dogmatische trat hervor, und wenn bei den Häretikern in Orleans die Lehre vom inneren Worte vorherrschte, so erscheint bei denen von Arras eine Ueberschätzung der Werke und der Versuch eine ganze Lehre auf diese Ueberschätzung zu gründen, und die Separatisten von Monteforte hegen denselben idealistischen Mysticismus, in den später die Quäker den ganzen positiven Gehalt des Christenthums verflüchtigten.

Eben dieß thaten die pantheistischen Mystiker, deren im dreizehnten Jahrhunderte vielfach erwähnt wird. In Italien, Frankreich und Deutschland finden sich um diese Zeit die Brüder und Schwestern des freien Geistes, strenge Asceten, welche von sich rühmten, daß das in Jesu Christo lebendigmachende Gesetz des Geistes sie von dem Gesetze der Sünde und des Todes frei gemacht habe, und daß sie vom

Geiste Gottes getrieben Gottes Kinder seyen. Alles sey aus Gott ausgeflossen und werde in ihn zurückkehren, die Seelen seyen Theile des göttlichen Wesens, und die Welt sey Gott. Um mit Gott eins zu werden, müsse man sich von allem Seyenden in Empfindung und Denken entfernen, und indem man durch diese Entfernung zu dem Ueberseyenden gelange, werde man aller Begierde und Triebe ledig, eins mit Gott und Gottes Sohn wie Christus, und bedürfe weder des Betens noch des Fastens, keiner Sacramente und überhaupt keiner Form des äussern Gottesdienstes. Wenn diese Lehren einige zur bloßen Verachtung des äussern Gottesdienstes führten, so hatten sie bei andern einen sittlichen Indifferentismus zu Folge, der alle Sittlichkeit aufhob.

Diese Lehren einer falschen Mystik pflanzten sich im vierzehnten Jahrhunderte fort, und wurden von den kirchlichen Mystikern fortwährend bekämpft. Ihre Beschaffenheit schildert Ruysbroek, der die kirchliche Mystik aus dem Glauben gegen sie vertheidigt, auf folgende Weise. Sie vermischen eine falsche Ruhe mit der wahren und gläubigen Versenkung in Gott. Von den Bildern aller Dinge befreit ziehen sie sich in die bloße, nackte Natur ohne Gottes Gnade und ohne Tugenden über die Vernunft in ihre eigne Wesenheit zurück, und finden dort als das Höchste, wozu die Natur ohne Gnade und ohne Tugenden gelangen kann, Muße, Ruhe und eine bildlose Nacktheit. Aber ohne die Taufe im Geiste des Herrn und in der wahren Liebe können sie Gott und sein herrliches Reich in ihrer Wesenheit nicht schauen, sondern sie finden bloß ihre eigne Wesenheit, eine bildlose Muße, die sie für die ewige Seligkeit halten.

Einige behaupteten deshalb, fährt R. fort, sie seyen Gottes über den Personen erhabene Wesenheit, sie ruheten, als ob sie nicht wären, denn Gottes Wesen wirke nicht, sondern der heilige Geist. Sie setzten sich also selbst über den heiligen Geist, und meinten, sie bedürfen seiner Gnade nicht, und weder ein Geschöpf, noch Gott selbst könne ihnen etwas geben oder nehmen. Ihre Seelen, behaupteten andre, seyen aus

Gottes Wesen geschaffen, und sie würden nach ihrem Tode in dasselbe zurückkehren. Im Himmel sey keine Manchfaltigkeit von Geistern, sondern nur eine einfache, selige, thatlose Wesenheit, in welche alle Menschen ohne Ausnahme nach dem letzten Gerichte aufgelöset werden würden. Unnöthig sey alles Wissen und Erkennen, alles Wollen und Lieben, alles Verlangen, alles Haben, alle Lobpreisung, und alle Danksagung. Man müsse über Gott und ohne Gott seyn, in keinem Dinge Gott suchen und finden, von allen Dingen durchaus frei seyn. Daß sey die vollkommne Armuth des Geistes.

Wieder andre wähnten, sie seyen von Natur Gott. Da sie in ihrem Grunde standen, behaupteten sie, hätten sie in ihrer ewigen Wesenheit Gott nicht gehabt, sondern seyen gewesen, was sie gewollt hätten, und hätten gewollt, was sie gewesen seyen, und seyen aus ihrem freien Willen geworden und ausgegangen. Gott wisse, wolle und könne nichts ohne sie, denn sie hätten zugleich mit Gott sich und alles geschaffen, und alle Gott erwiesene Ehre werde auch ihnen erwiesen. Also sey Hoffnung, Liebe, Gebet, und Glaube unnöthig; und man müsse keine Personen in Gott annehmen, denn es sey nur ein Gott, mit dem sie eins, und zwar dasselbe Eine seyen, das er selbst sey.

Andre dieser Mystiker hielten sich für Christus und behaupteten, sie seyen wie er ewiges Leben und ewige Weisheit, aus Gott dem Vater nach der Gottheit und in der Zeit nach der Menschheit geboren. Christus sey der Menschen wegen ins thätige Leben gesandt worden, sie aber seyen in dem hoch über dem activen erhabenen contemplativen Leben. In sich selbst formlos, bildlos, unterschiedlos seyend, finden sie sich als die ewige Weisheit Gottes, und die Ehre, die Christo erwiesen werde, gebühre allen Contemplativen, die mit ihm ein Fleisch und Blut und eine unzertrennliche Person, auch im Abendmahle, seyen.

Auch die mystischen Indifferentisten kennt Ruysbroek, die Maß und Maßloses, Wirkung, Contemplation, Sehn=

sucht, Erkenntniß, Liebe, Uebungen und Ordnungen der Kirche, Sacramente, Gebote und Rathschläge, die Evangelien, Christi Leben und Anstalten, Tugenden, Leiden und Tod, die göttlichen Personen und das ewige Leben verachten, das in Gottes Weisheit besessen wird, über sich selbst und alles Geschaffene, und über Gott selbst hinaussteigen und behaupten, daß weder Gott noch sie selbst, weder Selige, noch Verdammte, weder Wirksamkeit noch Ruhe, weder Gutes noch Böses sey.

Von einer andern Seite, und wahrscheinlich durch das Studium der Schriften des Johannes Scotus Erigena veranlaßt, zeigen sich ähnliche Sätze bei einer Secte, welche man mit dem Pariser Lehrer Amalrich von Bena († 1204) in Verbindung brachte, dessen Behauptung, daß alle Christen als Glieder Christi Christi Leiden am Kreuze mit ausgestanden hätten, von der Universität Paris und von dem Pabste verdammt worden war. Die Lehren dieser Secte ruhten auf dem Gedanken, daß das innere Wort, der Christus im Menschen die Seligkeit bedinge, und daß Gott in allen Dingen sey, Christus also nicht anders im Abendmahle als in den andern Dingen und Gott auf gleiche Weise in aller Menschengeistern sey. Die Seligkeit, oder der Himmel sey nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern sey da wo die Kenntniß Gottes sey, die Verdammniß oder die Hölle da, wo sich Todsünden fänden. Alles hänge davon ab, daß der Mensch im heiligen Geiste sey, und wer dieß sey, könne keine Sünde mehr begehen, wenn er auch äusserlich sündliche Handlungen verrichte, und jeder Erkennende sey Christus und der heilige Geist. Daß die Lehren dieser Secte mit den Ideen des Erigena zusammenhiengen, erhellt deutlich aus ihren Behauptungen, daß die im göttlichen Geiste befindlichen Ideen schaffen und geschaffen werden, daß alles Eines und Alles Gott ist, in den Alles zurückkehrt, weil er die Wesenheit aller Geschöpfe ist, und nicht an sich, sondern nur an den Creaturen gesehen werden kann, daß die Spaltung der Geschlechter erst durch

den Sündenfall entstanden sey und nach der Auferstehung aufhören werde.

Mit den pantheistischen Sätzen hatten sich bei dieser Secte auch den montanistischen ähnliche Ideen von einem bald zu erwartenden Zeitalter des heiligen Geistes vereinigt, welche von dem Abte Joachim von Floris gegen den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in mehreren Schriften mit der besondern Modification vorgetragen worden waren, daß die Verderbniß der Kirche durch Mönchsorden werde gehoben werden, und daß dadurch ein Zeitalter des heiligen Geistes entstehen werde, welches auf das Zeitalter des Sohnes, das mit der Erscheinung Christi auf Erden seinen Anfang genommen habe, vom Jahr 1260 an folgen werde. Dem Zeitalter des Sohnes sey das Zeitalter des Vaters vorangegangen, und in diesen drei Zeitaltern vollende sich der Heilsplan Gottes. Joachims Anhänger behaupteten, daß seine Schriften den Geist des Lebens aus dem A. und N. T. enthielten, und dadurch das ewige Evangelium seyen, welchem das Evangelium Christi, und also das N. T., am Anfange des Zeitalters des heiligen Geistes weichen müsse, weil es niemanden zur Vollkommenheit führen könne, welche nur durch den geistigen Sinn der heiligen Schrift bewirkt werde. Diese Vollkommenheit bestehe im beschaulichen Leben, welches durch Mönche geübt würde, und diese würden deshalb in dem Zeitalter des Geistes die Kirche regieren, wie sie in dem Zeitalter des Sohnes von Geistlichen und in dem des Vaters von Verheiratheten regiert worden sey.

Diese Sätze fanden nicht nur bei einem Theile der Franziscaner Eingang, sondern sie wurden auch von den Amalricianern angenommen, welche lehrten, daß der Vater im ersten Zeitalter unter gesetzlichen, der Sohn im zweiten unter kirchlichen Formen gewirkt habe, und daß eben so wie jene gesetzlichen Formen aufgehört hätten, auch die kirchlichen in dem Zeitalter des Geistes nicht mehr seyn würden, in welchem der Geist sich in seinen Anhängern, in die er ein-

gehe, deutlich offenbaren und durch einige ausgewählte Organe sprechen werde. Denn bis auf die Menschwerdung Christi habe der Vater ohne den Sohn und ohne den heiligen Geist gewirkt, der Vater sey in Abraham, wie der Sohn in der Maria Mensch geworden, und der heil. Geist werde es täglich in seinen Anhängern.

Die Verkündigung eines neuen, reinen und heiligen Zeitalters der Kirche, in besonderer Beziehung auf die Verderbniß der bestehenden Kirche, wurde in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts auch von dem Parmesaner Gherardino Segarelli ausgesprochen, der die Kirche zur ursprünglichen Reinheit des apostolischen Zeitalters zurückzuführen beabsichtigte, und sie wurde fortgesetzt von seinem Schüler, dem Mailänder Doktino, der damit die Lehre von vier Altern der Kirche verband, deren letztes mit Gherardino angefangen habe, und in welchem die römische Kirche untergehen werde.

Die Anhänger Segarellis und Dolcino's wurden auch Beghárden genannt, weil man im vierzehnten Jahrhunderte mit diesem Namen, der ursprünglich Vereine bezeichnete, welche zur Erreichung sittlicher Vollkommenheit als ein Mittelstand zwischen Mönchen und Laien sich zusammen gethan hatten, die schwärmerischen Secten überhaupt, insbesondere auch die Brüder und Schwester des freien Geistes bezeichnete.

Während in der lateinischen Kirche die unächte Mystik in den verschiedensten Gestalten bei vielen Secten in manchfaltiger Vermischung mit gnostischen und pantheistischen Irrthümern die Kirche zum Widerspruch aufrief, erschien in der griechischen Kirche in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts eine eigenthümliche Form des Quietismus, welche von ihren Anhängern bei entstandenem Streite auch dogmatisch zu rechtfertigen versucht wurde. Es waren zunächst Mönche auf dem Berge Athos, welche behaupteten, daß sie in einem Zustande der Beschaulichkeit durch stilles Gebet in eine Entzückung geriethen, in welcher sie ein sie umleuchten-

des Licht erblickten. Dieses Licht, behaupteten sie, habe frühere Frommen bereits erleuchtet, und sey kein anderes als das ungeschaffene göttliche Licht, welches leiblichen Augen sichtbar werden könne, und auf dem Berge der Verklärung den Heiland umleuchtet habe, und von den Jüngern gesehen worden sey. Um zum Schauen dieses Lichtes zu gelangen, sey Askese, Reinigung des Gemüths und Ablegung aller irdischen Gedanken erforderlich, auf dem Wege des philosophischen Denkens komme man nicht dazu. Da diese Hesychasten (so nannte man sie) die Ungeschaffenheit des von ihnen geschauten Lichtes behaupteten, so schien daraus zu folgen, daß sie dieses ungeschaffene Licht für Gott erklärten, weil nur Gott ungeschaffen ist, und ihre Gegner beschuldigten sie daher der Zweigötterei. Diese Beschuldigung wurde von mehreren Synoden der griechischen Kirche für ungegründet erklärt, weil die Hesychasten zwar zugaben, daß sie gelehrt hätten und lehrten, daß das Licht auf dem Berge der Verklärung die anfanglose Herrlichkeit Gottes, das natürliche und ewige Licht der Gottheit und die Gottheit selbst gewesen sey, und daß dieses ewige Licht und Alles, was von den heiligen Schriftstellern Gott genannt werde, unerschaffen sey, diese Behauptungen aber dadurch rechtfertigten, daß sie Substanz und Wirksamkeit Gottes unterschieden und unerschaffene Wirksamkeiten Gottes annahmen, unter welche eben das Licht auf dem Tabor gezählt werden müsse. Ihre Gegner läugneten diese Verschiedenheit der Wirksamkeit und Substanz Gottes, und beschuldigten das Haupt der Hesychasten, den Erzbischof Palamas von Thessalonich, gelehrt zu haben, daß man Gott mit leiblichen Augen sehen könne. Um sich gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen, unterschied Palamas die Wesenheit und die von derselben verschiedene, aber gleichfalls ungeschaffene Gnade Gottes, und erklärte, daß er nur, um dem Vorwurfe der Zweigötterei, den man ihm gemacht habe, auszuweichen, die einzelnen göttlichen Wirksamkeiten für sich gesetzt, und sie als unendliche ungeschaffene Gottheiten be-

trachtet habe. Die griechische Kirche entschied in diesem Streite, daß Gottes Wesenheit und Wirksamkeit als gesondert zu denken sey, daß die Wirksamkeit Gottes ungeschaffen und von der göttlichen Natur unzertrennlich, aber doch von derselben verschieden sey, daß dieser Unterschied nicht eine Zusammensetzung in Gott voraussetze, daß die Väter die göttliche und ungeschaffene Wirksamkeit Gottheit genannt hätten, daß Gott über diese Wirksamkeit erhaben, und daß das Licht bei der Verklärung des Herrn ungeschaffen, und doch nicht die Wesenheit Gottes gewesen sey.

Viertes Kapitel.

Von den Hülfsmitteln und den Methoden der Exegese.

Die Auslegung der heiligen Schrift war in der griechischen Kirche durch Origenes und die syrische Schule, in der lateinischen Kirche durch Hieronymus selbstständig geübt worden, und wie Hieronymus den exegetischen Principien des Origenes in Bezug auf grammatische und historische Auslegung gefolgt war, so war die allegorische Auslegungsart im Sinne des Philo und des Origenes vorzüglich durch Ambrosius in die lateinische Kirche übergegangen, und hatte in derselben durch Gregorius den Großen eine weitere Ausdehnung erhalten, indeß die griechische Kirche vorzugsweise den Chrysostomus als exegetisches Muster betrachtete. In der griechischen Kirche hatte mit den Exegeten der antiochenischen Schule, in der lateinischen mit Hieronymus die selbstständige Exegese aufgehört, und es hatte sich in beiden Kirchen eine traditionelle Auslegung gebildet, welche auch in die neuen germanischen Kirchen übergieng.

Diese traditionelle Exegese findet ihren Ausdruck in der griechischen Kirche in den Glossarien und den Catenen, in der lateinischen besonders in den Glossen, und geht durch alle einzelnen Commentare, die sich von Exegeten der griechischen und lateinischen Kirche aus dem größeren Theile des Mittelalters erhalten haben, durch. Die Sammlung

derjenigen Auslegungen, welche die früheren griechischen und lateinischen Ausleger von einzelnen Stellen der heil. Schrift gegeben hatten, trat an die Stelle der eignen grammatisch-historischen Forschung, und diese tritt erst gegen das Ende dieses Zeitraums in Bezug auf das A. T. von den jüdischen Auslegern, in Bezug auf das N. T. von dem wiedererwachten Studium der classischen griechischen Literatur veranlaßt, wieder hervor, und erscheint als einflußreiche Vorbereitung der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts.

Unter den exegetischen Sammlern der griechischen Kirche in diesem Zeitraum ist der Bischof Oecumenius von Tricca aus dem zehnten Jahrhunderte zuerst anzuführen, der über die Apostelgeschichte und die paulinischen und katholischen Briefe die Auslegungen der früheren griechischen Exegeten sammelte, und dabei vorzugsweise die Arbeiten des Chrysostomus gebrauchte. Da er zu den einzelnen biblischen Stellen die Erklärungen dieser früheren Ausleger, zuweilen mit Beifügung seiner eignen, gab, so wurde sein Werk zur Catena, weil die von ihm beigebrachten Auslegungen als Glieder einer fortlaufenden exegetischen Kette erscheinen. Ganz in derselben Art, gleichfalls mit vorzugsweiser Benützung des Chrysostomus, hat der Erzbischof Theophylactus von Achrida in Bulgarien (deshalb auch Bulgarius und häufig Vulgarius genannt) nicht nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die sämmtlichen Briefe des N. T., sondern auch die fünf kleinen Propheten Hosea, Habacuc, Jonas, Nahum und Micha catenenartig commentirt, und eben so der constantinopolitanische Mönch Euthymius Zigabenus (am Anfang des zwölften Jahrhunderts) die Psalmen, zehn Gesänge der heiligen Schrift, die vier Evangelien und die paulinischen und katholischen Briefe.

Die Tendenz auf Zusammenfassung des exegetischen Stoffes der früheren griechischen Väter, welche den exegetischen Character des Mittelalters in der griechischen Kirche bestimmt, spricht sich auch in den Scholien, welche den Handschriften der Bibel beigeschrieben und aus früheren

Auslegern genommen sind und in den Glossarien aus, welche in dieser Kirche erschienen. Diese Glossarien sind Sammlungen schwerverständlicher Worte der heiligen Schrift mit hinzugefügter Erklärung, welche bei den hebräischen Namen und Worten in einer meist falschen Angabe der Etymologie derselben besteht, bei den griechischen Worten aber aus den älteren Auslegern geschöpft und in der Regel grammatisch ist. Eine große Anzahl biblischer Glossen findet sich in dem Lexicon des Hesychius, eines nach Zeitalter, Vaterland, Stand und Religion ganz unbekannten Schriftstellers, der vorzüglich die Erklärung der classischen Schriftsteller berücksichtigte, in dem Wörterbuche des Suidas, eines unbekannten Schriftstellers, muthmaßlich aus dem eilften Jahrhunderte, und in dem wahrscheinlich nach Suidas geschriebenen Etymologicum magnum, und dem Lexicon des Zonaras aus dem zwölften Jahrhunderte.

Für die Exegese der abendländischen Kirche ist Rabanus Maurus der bedeutendste Schriftsteller. Er hat den größeren Theil des A. und N. T. commentirt, indem er die Erklärungen der lateinischen Ausleger zu den einzelnen Stellen sammelte, und den historischen sowohl, als den allegorischen, tropologischen und anagogischen Sinn der Schrift berücksichtigte. Was er aus diesen Quellen schöpfen konnte, hat er in den verschiednen Beziehungen der Erklärung vorgetragen, in Erläuterung des buchstäblichen Sinnes die griechischen und lateinischen Uebersetzungen der heiligen Schrift für brauchbar erklärt, die Analogie des Glaubens zu berücksichtigen gelehrt, die dunkleren Stellen aus den deutlicheren erläutert, und für die Realerklärung den Josephus, Philo und Hieronymus besonders benützt.

Durch diese Arbeiten hatte Rabanus den Stoff zu einem Handbuch der patristischen Exegese geliefert, welches sein Schüler Walafried Strabo in seiner glossa ordinaria gab. Diese erklärt meist nach dem Vorgange des Rabanus die gesammte heilige Schrift, und wurde für das ganze Mittelalter die exegetische Auctorität, die man in der Praxis

der Schrift selbst gleichsetzte. Dieser Umstand erklärt die Beziehung der Exegese zur Scholastik und zur Mystik im Mittelalter; denn Scholastiker und Mystiker gebrauchten die glossa auf gleiche Weise. Wie die positiven Theologen den dogmatischen Stoff für die scholastische Theologie geliefert hatten, so gab die glossa das Material für die Exegese. Der Scholastik gab aber die Anwendung der philosophischen Form die Möglichkeit einer genaueren Bestimmung und einer weiteren Ausbildung des Dogma, hinsichtlich der Exegese sahen sich die Theologen des Mittelalters bis zum fünfzehnten Jahrhunderte in Ermanglung sprachlicher und historischer Gelehrsamkeit und kritischer Uebung auf diesen traditionellen Stoff allein gewiesen, und eine Erweiterung desselben war nur durch die Vervielfältigung der verschiednen Arten der allegorischen Exegese möglich, die sie denn auch im reichen Maße erfahren hat. Nur hin und wieder wurde die Nothwendigkeit der wörtlichen Auslegung hervorgehoben, wie von Druthmar (im neunten Jahrhunderte), der aber die Erforschung des Wortsinns nur für die nothwendige Vorbedingung für das Verständniß des geistigen Sinnes erklärte, und in viel gründlicherer Weise von Petrus Cantor, (in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts), ohne daß dieß einen Einfluß auf die Exegeten gezeigt hätte. Die Interlinearglosse des Anselmus von Laon (am Anfang des zwölften Jahrhunderts) giebt meist nur die allegorische Erklärung. Sie wurde von Petrus Lombardus vermehrt und allgemein häufig gebraucht.

Die Auslegung des A. T. und die Grundlage desselben, die hebräische Grammatik, wurde von jüdischen Gelehrten des eilften und zwölften Jahrhunderts in ausgezeichneter Weise bearbeitet, und gewann später auch auf die christlichen Ausleger Einfluß. Die Nothwendigkeit des Studiums der hebräischen Sprache und der mit ihr verwandten Dialecte zur Auslegung des A. T. wurde auch von der Kirche gefühlt, und die Synoden von Vienne (1311) und von Basel verordneten, daß diese Sprachen auf den Uni-

versitäten gelehrt werden sollten. Um die Zeit dieser Verordnung zeigt sich auch Kenhtniß des Hebräischen und der rabbinischen Ausleger bei einem christlichen Exegeten, dem Franziskaner Nicolaus von Lyra, († 1340) der über das ganze A. und N. T. Anmerkungen schrieb, in welchen er die Erklärung des Wortsinnes vorzugsweise berücksichtigte.

Im folgenden Jahrhunderte hat Laurentius Valla nach den Grundsätzen, welche bei der Erklärung der klassischen Schriftsteller angewandt wurden, Anmerkungen zum N. T. geschrieben, dessen Text er zugleich kritisch mit Vergleichung griechischer und lateinischer Handschriften prüfte, und in noch höherem Grade hat Erasmus diese Auslegungsmethode in seinen Anmerkungen zum N. T. angewandt. Pellican und Reuchlin haben den Anfang des hebräischen Studiums unter den Christen durch grammatische und lexicalische Arbeiten gemacht.

Der zweite Zeitraum der Dogmengeschichte zerfällt demnach in Bezug auf die Schriftauslegung in zwei Abtheilungen. In der ersten, welche den bei weiten größten Theil dieses Zeitraums umfaßt, herrscht die traditionelle Exegese vor, die ihren Stoff in den Werken der Kirchenväter und den aus denselben gemachten exegetischen Sammlungen schöpfte. Dieser Stoff war in der griechischen Kirche in Catenen und Glossarien, in der lateinischen Kirche in Glossen zusammengefaßt, und das Ansehen dieser Glossen tritt in der lateinischen Kirche neben die Auctorität der heiligen Schrift in derselben Weise, wie bei den Scholastikern die Berufung auf Aristoteles allmählich den Zeugnissen aus der heiligen Schrift sich gleichgestellt hatte. Die Forderung, daß das Dogma aus der richtig erforschten Schrift gezogen werden solle, wurde nur von einzelnen gemacht, und würde, wenn sie auch allgemeiner gemacht worden wäre, nicht haben erfüllt werden können, weil die exegetischen Hülfsmittel, Kenntniß der Sprachen, großentheils auch die sichere Kenntniß der zur Realauslegung nöthigen Wissenschaften und Uebung in der Kritik fehlte. Wie sehr man

in der griechischen Kirche im Anfange des neunten Jahrhunderts von den richtigen Grundsätzen über das Verhältniß der Exegese zur Dogmatik abgekommen war, zeigt die Erklärung des Patriarchen Nicephorus von Constantinopel an den Kaiser Leo den Armenier, daß die Tradition der Schrift wenigstens gleich zu stellen sey. In der lateinischen Kirche hatte zwar Abälard über den Gebrauch der heiligen Schrift und der Kirchenväter zum Behufe theologischer Bestimmungen Grundsätze aufgestellt, deren Befolgung eine neue Gestalt der Auslegung hätte herbeiführen müssen. Er hatte die Schwierigkeit der Auslegung der heiligen Schrift in ihrer eigenthümlichen nicht für Gelehrte, sondern für das Volk bestimmten Sprache gefunden, und sah diese Schwierigkeit noch durch die eigenthümliche Beschaffenheit der Sprache derjenigen Väter vermehrt, die man zur Auslegung der Schrift benützte. Er erkannte die Verderbniß der Texte, und die Gefahr, die von den apocryphischen Schriften und von den verderbten Stellen der canonischen Schriften und der Werke der Väter für eine wichtige Auslegung erwachsen, er machte darauf aufmerksam, daß die Väter häufig im Sinne ihrer Zeit und mit Accomodation zu den Meinungen derselben sich ausdrückten, und forderte, daß nur die canonischen Schriften A. und N. T., als in welchen alles nothwendig wahr sey, als Quellen des Glaubens betrachtet, und andere kirchliche Schriften nur zur Erläuterung, und ohne daß man ihnen durchaus und überall folgte, gebraucht werden müßten. Es folgte aus diesen Grundsätzen die Verwerfung der traditionellen Exegese, und der Grundsatz, daß allein aus der richtigen Auslegung der canonischen Schriften der Stoff für ein wahres dogmatisches System geschöpft werden müsse. Aber die traditionelle Exegese blieb mit ihrem vorwiegenden allegorischen Bestandtheil mit wenigen Ausnahmen Jahrhunderte lang die herrschende, und es bedurfte eines vollständigen Umschwungs der ganzen Bildung und Richtung der Zeit, um der wahren, wissenschaftlichen Auslegung ihr Recht zu

verschaffen. Zu dieser ist am Ende dieses Zeitraums in der kleineren Abtheilung desselben von den Grundsätzen der classischen Interpretation aus erst der Grund gelegt worden, auf welchem dann die Reformatoren fortbauten, und in der historisch-grammatischen Exegese die Hauptwaffe für die Vertheidigung ihrer ächtbiblischen Lehre fanden.

Fünftes Kapitel.

Von den Forschungen und Streitverhandlungen, welche in Bezug auf einzelne Dogmen zu neuen Resultaten geführt haben.

Die weitere Entwicklung der einzelnen Dogmen gieng ausschließlich von den Scholastikern aus. Sie haben auf den Grund der bestehenden Kirchenlehre und der Entwicklungen derselben durch die Väter mit Hülfe der aristotelischen Dialectik, theils die schon bestimmten und abgeschlossenen Dogmen erläutert, theils die noch nicht vollständig bestimmten genauer bestimmt, und die neuen in die Kirchenlehre aufgenommenen Sätze theils veranlaßt, theils gerechtfertigt. Dieß wird zunächst an folgenden Dogmen nachgewiesen werden: 1. vom Daseyn Gottes, 2. von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, 3. von der Dreieinigkeit, 4. von der Schöpfung, 5. von der Vorsehung, 6. von Christo, 7. vom Menschen, 8. von den letzten Dingen, 9. von der heiligen Schrift, 10. von Sünde und Gnade, 11. von der Erlösung, 12. von der Verehrung der Heiligen, 13. von den Sacramenten, 14. von der Kirche.

1. Vom Daseyn Gottes.

Augustinus hatte den ersten Versuch gemacht, die Lehre vom Daseyn Gottes dialectisch zu begründen, und Boëthius

war ihm mit einem ähnlichen Versuche nachgefolgt. Von diesem letzteren an bis auf Anselmus von Canterbury ist eine weitere dialectische Begründung dieser Lehre nicht versucht worden. Anselms berühmter ontologischer Beweis vom Daseyn Gottes ruht auf seinem Realismus, den er gegen den Nominalismus Roscelins geltend machte, und in dem er die Vernunft als ein über die Sinne erhabenes und von denselben unabhängiges Erkenntnißvermögen setzte, ihr wirkliche, reale Objecte gab, welche der Nominalismus, hierin der empirischen Ansicht ähnlich, für bloße Namen erklärte, die nur Worte wären, weil sie weder in die Sinne noch in die Vorstellung fielen. Aus den Grundsätzen Anselms folgte die Realität eines Urwahren und Urguten als Ideen der Vernunft, und damit hängt sein Beweis von Gottes Daseyn nahe zusammen; denn er weiset die Realität dieses Daseyns als die Realität einer Vernunftidee nach. Dieser Nachweis ruht bei ihm auf der Glaubensüberzeugung vom Daseyn Gottes, und er betrachtet ihn als ein von Gott selbst gegebenes Verständniß dieses geglaubten Daseyns. Gott, so lehrt er, ist die höchste Idee der Vernunft. Der Glaube nimmt an, daß etwas Höheres als Gott nicht gedacht werden könne, und selbst der Atheist versteht den Satz, daß ein höchstes Denkbare existire; dieß Verstehen ist in seinem Verstande, wenn er auch nicht einsieht (erkennt), daß jenes Höchste ist; weil es nicht dasselbe ist, wenn man sagt, daß ein Ding im Verstande ist, als wenn man sagt, daß man erkennt, daß ein Ding ist. Hört ein Atheist jenen Satz, so versteht er ihn als Satz, und weil er ihn versteht, so ist er in seinem Verstande. Nun kann aber dieses höchste Denkbare nicht im Verstande allein seyn, weil man in diesem Falle die Möglichkeit eines Höheren als dieses gedachten Höchsten in der Wirklichkeit denken könnte, was unmöglich ist; also muß dieses Höchste im Verstande und in der Wirklichkeit zugleich existiren. Ja es kann seine Nichtexistenz nicht einmal gedacht werden. Denn es kann etwas gedacht werden, dessen Nichtexistenz nicht gedacht

werden kann, weil es größer ist, als daß man seine Nicht-existenz denken könnte. Könnte man das höchste Denkbare als nichtexistirend denken, so wäre es eben nicht das höchste Denkbare, also muß es ein höchstes Denkbare geben, dessen Nichtexistenz nicht zu denken ist, und das ist Gott.

Anselm unterschied also das Gedachtwerden (das logische Seyn) und das Seyn in der Wirklichkeit (das reale Seyn), und bewies, daß bei dem realsten Wesen beide nothwendig mit einander verbunden seyn müssen, weil eben im Begriffe (im Denken) des Höchsten oder Realsten das reale Seyn selbst mit gedacht werden müsse.

Gegen diesen Beweis Anselms hat sein Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo von Marmoutiers eingewandt, daß man auch von falschen und ungewissen Dingen klare Begriffe haben könne, daß man auch diese denke, und daß also auch sie im Verstande seyen, ohne daß man daraus schließen könne, daß sie wirklich seyen. Um zu beweisen, daß Gott existire, weil er gedacht werden könne, müsse man erst beweisen, daß der Begriff Gottes auf eine ganz andre Art im Verstande sey, als die Begriffe nicht wirklicher Dinge, d. h., daß das Denken des Begriffes Gottes zugleich das Begreifen der Existenz des Gegenstandes dieses Denkens einschließe; in diesem Falle müsse dann gar nicht gedacht werden können, daß Gott nicht ist. Anselm habe nicht bewiesen, daß der Begriff Gottes nur mit seinem Daseyn verbunden gedacht werden könne, denn seinem Satze zu Folge, daß alles, was im Verstande ist, wirklich ist, wäre auch das Nichtwirkliche wirklich. Gott sey aber nicht so im Verstande, wie ein andres erkennbares Object, weil sein Wesen weder an sich, noch durch Analogie erkannt werden könne. Man denke also nur das Wort Gott, welches zwar als Laut seine Wahrheit habe, aber das objective Seyn Gottes nicht beweisen könne. Denn daß die Seele das Wort Gott verstehe, sey noch keine Erkenntniß des Seyns Gottes. Dazu gehöre der Beweis, daß das Höchste als Höchstes existire, erst dann sey kein Zweifel an seiner Exi-

stenz mehr möglich. Anselm, bemerkte Gaunilo endlich, würde sich richtiger ausgedrückt haben, wenn er anstatt zu sagen, es lasse sich nicht denken (cogitare), daß Gott nicht sey, gesagt hätte, es lasse sich nicht erkennen (intelligere); denn denken könne jeder, daß Gott nicht sey, wie eben der Atheist thue, aber zu erkennen vermöge er es nicht.

Gaunilos Gegengründe haben dem Beweise Anselms seine Wirksamkeit auf die folgenden Scholastiker nicht entzogen, er findet sich bei denselben in verschiedenen Modificationen angewandt, indeß sie zugleich die von Aristoteles und den Vätern gebrauchten Beweise für Gottes Daseyn in verschiedner Fassung wiederholen.

Abälard zwar hat diesen Beweis ganz moralisch gewandt, indem er zur Erklärung der verschiednen Schicksale der Guten und Bösen die Annahme eines höchstmächtigen und gerechten Gottes als nothwendig setzte; aber schon Richard von St. Victor hat das Daseyn Gottes durch den Schluß von dem Daseyn des Seyenden auf ein Urseyendes bewiesen. Denn alles Existirende habe sein Seyn entweder von Ewigkeit und von sich, oder weder von Ewigkeit noch von sich, oder von Ewigkeit und nicht von sich. Alles aber, was von Ewigkeit ist, muß von sich seyn. Was nicht von Ewigkeit und nicht von sich ist, sehen wir täglich, und schließen daraus auf etwas, das von sich, und also auch von Ewigkeit seyn muß, weil ohne dieses, das was nicht von sich ist, nicht bestehen könnte.

Albert der Große hält eine Definition Gottes, und eine aus dem Begriffe fließende Kenntniß Gottes durch den endlichen Verstand für unmöglich, und läßt nur den Weg der Anschauung und des Schlusses, von der Natur auf ihren Urheber, als Beweise für Gottes Daseyn gelten, weil das Endliche das Unendliche nicht umfassen könne. Er unterscheidet Gottes Daseyn und Wesen und dessen positive und negative Erkenntniß. Das Daseyn Gottes könne aus der Natur positiv, sein Wesen nur auf negativem Wege erkannt werden, und eine Demonstration von Gottes Daseyn

sey nur indirect durch Aufzeigung der Widersprüche möglich, welche aus einer Läugnung des Daseyns Gottes folgen. Auch er wiederholt den aristotelischen Beweis vom ersten Beweger, und fügt den des Boëthius hinzu, der in dem Schlusse besteht, daß da alles, was eine Existenz und ein von der Existenz verschiednes Wesen hat, Existenz und Wesen von einem andern habe, in der Welt aber alles ausser der Existenz sein Wesen von einer bestimmten Ursache habe, es die Existenz von einer Ursache haben müsse, welche von allen abgeleiteten bestimmten Ursachen verschieden, also die erste Ursache, Gott seyn müsse. Gott habe das wahre Seyn, d. h. das Seyn, in dem Existenz und Wesen identisch sind, und ein solches Seyn ist nothwendig und kömmt Gott zu, weil sein Daseyn von keiner Ursache abhängt.

Thomas von Aquinum führt die Beweise, die von der angeborenen Idee Gottes, und von dem höchsten Denkbaren, und von dem Satze, daß die Wahrheit ist, Gott, als die Wahrheit, also seyn muß, für das Daseyn Gottes hergenommen werden, an, ohne sich damit zu begnügen. Er leitet vielmehr aus dem aristotelischen Satze, daß das Gegentheil von dem, was unmittelbar erkannt ist, nicht gedacht werden kann, einen Zweifel an der unmittelbaren Gewißheit des Daseyns Gottes her, weil eben das Nichtdaseyn Gottes gedacht werden könne, löset diesen Zweifel aber durch die Bemerkung, daß Gottes Daseyn zwar an sich unmittelbar einleuchtend sey, nur nicht in Beziehung auf uns. Denn der Satz, daß Gott ist, sey an sich unmittelbar gewiß, weil das Prädicat in demselben mit dem Subjecte identisch sey, da Gott sein eigenes Seyn sey; aber dieser Satz sey nicht für uns gewiß, da wir nicht wissen, was Gott ist, und den Beweis für sein Daseyn aus seinen Wirkungen führen müssen, und dieser Beweis werde aus dem Satze vom ersten Beweger, aus dem Begriffe einer wirkenden Ursache, so wie des Zufälligen und Nothwendigen, aus der Stufenfolge der Dinge und aus der Weltregierung geführt.

Auch den anselmischen Beweis führt Thomas auf eigenthümliche Weise aus. Wer die Bedeutung des Namens Gottes verstehe, sagt er, habe damit zugleich die Ueberzeugung von Gottes Daseyn, weil dieser Name das höchste Nennbare bezeichne. Nun sey das, was zugleich in der Wirklichkeit und im Verstande sey, höher als was im Verstande allein sey; wenn also mit dem Verstehen des Namens Gottes Gott sogleich im Verstande sey, so folge daraus, daß er auch in der Wirklichkeit sey, und also sey Gott an sich bekannt. Da aber einer unter dem höchsten Denkbaren auch eine irrige Idee von Gott denken könne, und auch daraus, daß jemand bei dem Namen Gott das höchste Denkbare denke, nicht folge, daß das Genannte auch in Wirklichkeit, sondern bloß daß es im Verstande sey, so müsse auch noch bewiesen werden, daß ein höchstes Denkbare in Wirklichkeit sey, und dieses setzten die Atheisten nicht.

Die genannten früheren Scholastiker hatten sich mit den in den Kirchenvätern enthaltenen Beweisen für das Daseyn Gottes, so wie mit den aristotelischen, und mit dem ontologischen des Anselmus begnügt. Die Hinlänglichkeit dieses letzteren bezweifelte Duns Scotus aus dem Grunde, weil es nicht an sich gewiß sey, daß die einzelnen Bestimmungen, die in dem Begriffe von Gott gedacht werden, unter sich zusammenstimmten, und daher zuerst die Möglichkeit Gottes erwiesen werden müsse, da es nicht unmittelbar einleuchte, daß Gott das vollkommenste oder das unendliche Wesen sey. Er kehrte deshalb zu dem Erfahrungsbeweise für die Nothwendigkeit einer ersten Ursache zurück. Die Dinge sind unendlich, Gott ist die erste Ursache der Dinge, also ist Gott unendlich und als solcher einfach, weil er weder aus endlichen noch aus unendlichen Theilen zusammengesetzt seyn kann, jenes nicht, weil er sonst endlich wäre, dieses nicht, weil in der Unendlichkeit keine Mehrheit statt finde. Er fügt hinzu, daß alle Worte und Begriffe, die wir von Gott gebrauchten, in einem höheren und allge-

meineren Sinne als die Gattungsbegriffe des Verstandes genommen seyen.

Occam erklärte das Daseyn Gottes für einen reinen Glaubensartikel, da es weder an sich gewiß sey, noch aus der Erfahrung erkannt werden könne. Alle Beweise für Gottes Daseyn machten dasselbe nicht gewiß, sondern höchstens wahrscheinlich. Gegen den allgemein angenommenen Beweis aus dem Satze vom ersten Beweger wandte er ein, daß sich wohl denken lasse, daß sich etwas selbst bewege, und daß ein endloser Fortgang von Ursachen von Aristoteles selbst in seinem ewigen Fortgang der intellectiven Seelen angenommen werde. Er widerlegt auch den von Duns geführten Beweis, stellt jedoch selbst einen ähnlichen auf. Alles Hervorgebrachte, sagt er, wird so lange es wirklich ist, von etwas erhalten; das Erhaltende muß entweder von einem andern hervorgebracht seyn oder nicht. Im ersten Falle geht man zu einem weitern Erhaltenden und von diesem zu einem weitern zurück, bis man zu einem ersten Erhaltenden gelangt, zu dem man gelangen muß, weil bei einem Fortgange ins Unendliche, es unendliche Dinge in der Wirklichkeit geben müßte, was doch unmöglich ist.

Auf den moralischen Beweis für Gottes Daseyn gieng Raymund von Sabunde zurück, und führte ihn weiter aus, als Abälard gethan hatte. Er folgert so. Der Mensch thut Werke, welche Verdienst oder Schuld haben, also Lohn oder Strafe zur Folge haben müssen. Dieser Lohn und diese Strafe können nicht von Menschen als solchen, sondern sie müssen von einem Höheren als der Mensch ist, ausgehen, und sie müssen vorhanden seyn, weil sonst die Werke des Menschen umsonst gethan wären. Wäre aber dieses der Fall, so würde das ganze All als zwecklos erscheinen, weil alles in demselben dem Menschen dient und seinetwegen geschaffen ist. Nun ist das gesammte All geordnet, und nicht von Menschen geordnet, also muß der Mensch selbst geordnet seyn. Im All steht alles in genauer Beziehung auf einander, also muß auch hinsichtlich des Menschen eine

Beziehung der guten Werke auf Lohn und einen Belohner, und der bösen Werke auf Strafe und einen Bestrafer statt finden.

So haben die Scholastiker das Daseyn Gottes durch Schlüsse zu beweisen versucht, von der sichern Ueberzeugung aus, daß, da ihnen im Glauben das Daseyn Gottes unerschütterlich feststand, auch ein Beweis dafür aus der Vernunft gefunden werden könne. Sie waren hiebei alle von der Bewegung der Vernunft nach einem Höheren und Unbedingten geleitet, das sie als Urgrund aller Wirkungen, oder als höchstes Denkbare, oder als Urerhaltendes rc. dachten, in der Ausführung des Einzelnen sich bestreitend, alle aber von dem gleichen Bedürfniß des Denkens getrieben und zu demselben Resultate gelangend. So thaten sie als Scholastiker.

Auf dem mystischen Wege, den mehrere von ihnen gleichfalls einschlugen, fanden sie den sichersten Beweis für das Daseyn Gottes in der Erfahrung, daß Vater und Sohn Wohnung in ihnen machten und ihre Seele im Innersten veränderten. Jenes Bestreben des Denkens, und diese Bemühung um erleuchtende und göttlichende Erfahrung fanden ihren Vereinigungspunct in dem Glauben, an welchem Scholastiker und Mystiker gleich fest hielten.

2. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Das Denken über Gottes Wesen und Eigenschaften war vorzugsweise darauf gerichtet, diejenigen Behauptungen, welche entweder an sich oder durch die Folgerungen, welche aus ihnen gezogen werden könnten, bedenklich waren, genauer zu bestimmen oder zu widerlegen, und die Eigenschaften Gottes aus seinem Wesen abzuleiten, und als aus demselben nothwendig hervorgehend darzustellen. Die einzelnen Scholastiker giengen dabei immer von den früheren Bestim-

mungen aus und prüften dieselben, und da diese Prüfung im Fortgange der Zeit sorgfältiger wurde, so traten zwischen den Behauptungen der früheren und späteren Scholastiker selbst Widersprüche hervor, welche sich auch in Bezug auf diese Lehre, besonders zwischen der Schule des Thomas und des Duns Scotus finden.

Die Idee Gottes, welche die negative Theologie des Areopagiten aufgestellt hatte, hatte sich in dem System des Erigena der pantheistischen Ansicht genähert, daß Gott alles und alles Gott sey, eine Ansicht, welche die wichtigsten Puncte der Kirchenlehre gefährdete. Es erschien deshalb nöthig, diese Lehre im Sinne der areopagitischen Schriften, als deren Verfasser der Schüler des Apostels Paulus allgemein angenommen wurde, zu bestimmen, und da diese Schriften jenen Pantheismus nicht gelehrt, sondern nur behauptet hatten, daß alles Seyende durch die auf verschiednen Stufen vermittelte Theilnahme an dem Urseyenden und Ueberseyenden sey, und nur das Nichtseyende von dieser Theilnahme ausschlossen, so konnten Anselmus und Thomas von Aquinum die pantheistischen Annahmen des Erigena in dem Sinne, in welchem sie sie nahmen, durch die Behauptung beseitigen, daß Gott nicht der Stoff der Welt, daß vielmehr alles nach seiner Idee gemacht, und daß er als die Idee der Welt die formale Ursache derselben sey.

Eine andre Schwierigkeit bot die areopagitische Behauptung, daß Gott über alles Seyn und alles Denken erhaben, daß er in einem eigenthümlichen Sinne Nichts sey, daß man demnach auch in ihm selbst kein Denken annehmen könne, und daß er selbst in dem Falle, daß er dächte und sich dächte, sich doch nicht als Etwas, sondern nur als Nichts denken könne. Da nun aber die Kirche Gott als die höchste Weisheit setzte, und eine Verwandtschaft des menschlichen und göttlichen Geistes annahm, so war damit ein Denken im göttlichen Geiste selbst gesetzt, und die Kirche würde geirrt haben, Gott als höchste Weisheit analog der menschlichen Weisheit zu denken, wenn das Denken selbst

in Gott nicht statt fände. So mußte sie also an dem Satze fest halten, welchen Anselmus weiter ausführte, daß Gott denke, und zwar nach der Weise des Menschengeistes denke, nur mit dem Unterschied, daß das Denken Gottes ein Denken an sich, das Denken der vernünftigen Wesen aber ein Denken nach der Analogie des göttlichen Denkens sey. So könne also, lehrte sie, Gott sich selbst denken und denke sich selbst, die endlichen Geister aber begreifen ihn nicht, wie er an sich ist, sondern sie gelangen zu seiner Idee nur dadurch, daß sie durch Analogieen zu derselben aufsteigen. Das Wesen der menschlichen Erkenntniß, so wandte Thomas von Aquinum diese Widerlegung, besteht darin, daß sie von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, und auf deren Grunde zu höheren Erkenntnissen gelangt. Von der sinnlichen Wahrnehmung aus, welche sich nur auf Endliches bezieht, ist nicht möglich zur Idee Gottes zu gelangen, und es muß hiezu, da alles Endliche Wirkung einer unendlichen Ursache ist, der Begriff von Ursache und Wirkung zu Hülfe genommen werden. Die unendliche Ursache steht an Macht hoch über der endlichen Wirkung, und ihre ganze Macht kann aus dieser Wirkung nicht erkannt werden. Da aber von einer Wirkung mit vollkommener Sicherheit auf eine Ursache geschlossen werden kann so machen die sinnlich wahrgenommenen Wirkungen das Daseyn Gottes für das Denken des Menschen, als höchste über alle Wirkungen erhabene Ursache gewiß. Gott ist die Ursache der Geschöpfe, als solche erkennen wir ihn, nicht wie er an sich ist, aber wir erkennen dadurch zugleich, daß er nicht das Verursachte seyn kann, und daß er in allem von ihm Bewirkten ist, und von demselben nur in dem Sinne getrennt, daß er unendlich über dasselbe erhaben, sonst aber nicht ferne von einem jeglichen unter uns ist, weil wir in ihm leben, weben und sind.

Anselmus und Thomas hatten sonach die pantheistische Annahme beseitigt, aber sie hatten den Satz stehen lassen, daß wir Gott an sich nicht erkennen können, so daß unsre

Kenntniß von ihm nur das Ergebniß eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache, nur eine Abstraction der göttlichen Eigenschaften ist, in welcher das Gesammtwesen Gottes für den menschlichen Verstand zusammengefaßt wird.

Duns und seine Schule behaupteten dagegen, wie Aëtius früher gethan hatte, daß Gott auch an sich nicht unbegreiflich sey, und daß wir nicht bloß einen relativen, sondern auch einen absoluten Begriff von Gott haben könnten, daß Gott nicht bloß als Nichts, sondern auch als Etwas gedacht werde. Diese Behauptung schien den klaren biblischen Aussprüchen so sehr entgegen zu stehen, daß sie durch die fortgehende Forschung dahin gemildert wurde; daß die Menschen zwar keine vollkommene Kenntniß Gottes nach allen seinen Prädicaten, doch aber nach einem wesentlichen Prädicate desselben, in besonderer Beziehung auf sie nemlich, haben könnten.

Allen diesen Forschungen lag immer der Schluß vom Endlichen aufs Unendliche, von der Wirkung auf die Ursache zu Grunde. Im Seyn des Geschöpfes, so schloß man, liegt eine gewisse Vollkommenheit, die auf eine höchste Vollkommenheit schließen läßt, der Begriff des Geschöpfes als eines hervorgebrachten führt auf die Idee der hervorbringenden Ursache, die Nothwendigkeit der Erhaltung des aus Nichts Geschaffenen, auf die Nothwendigkeit eines ewigen Erhalters, das veränderliche Seyn auf ein unveränderliches Urseyn.

Auf diese Weise hatte sich die Lehre von Gottes Wesen weiter entwickelt, und mit dieser hieng die Lehre von seinen Eigenschaften unzertrennlich zusammen. Hier mußte man zuerst auf die Frage geführt werden, wie die Eigenschaften Gottes, welche nach menschlicher Vorstellungsweise eine Mehrheit einschließen, mit der Einfachheit des göttlichen Wesens vereinbar seyen. Die menschliche Vorstellung denkt Gott als gut, als gerecht, als mächtig. Wird dadurch, daß diese einzelnen Eigenschaften, dieses einzelne Gute in

Gott gesetzt wird, nicht eine Zusammensetzung in Gott mit gesetzt, welche der Idee Gottes widersprechen würde? Diese Frage war nur dadurch richtig zu beantworten, daß man den Begriff der Mehrheit als einen von der menschlichen Vorstellung auf Gott übergetragenen darstellte, und jenes für den menschlichen Verstand vielfache Gute in Gott nur als eines darstellte, und daß nachgewiesen wurde, wie diese einzelnen guten Eigenschaften Gottes nur dem Menschen als verschiedne erscheinen, an sich aber dieß nicht sind, daß vielmehr jede einzelne dieser Eigenschaften dasselbe sey, was die andern sind, daß die Wesenheit Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Güte, die Güte Macht rc. sey, alle eines und jede, was die andre. Was wesentlich von der höchsten Substanz ausgesagt werde, sey immer nur eines, sie sey nicht so etwas, daß sie in andrer Art oder in einer andern Betrachtungsweise dasselbe nicht wäre; denn was sie auf irgend eine Weise wesentlich sey, das sey ganz, was sie ist; was man von Gottes Wesenheit wahrhaft aussage, das werde nicht in Bezug auf Qualität oder Quantität, sondern lediglich in Bezug auf das Seyn genommen.

So hat Anselmus die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zum göttlichen Wesen vollkommen erschöpfend dargestellt. Was über einzelne Eigenschaften Gottes bei den späteren Scholastikern zur Sprache kam, hat nur den Zweck, die Begriffsbestimmung derselben zu berichtigen, und vor Mißverstand zu verwahren. Dieß ist in Beziehung auf die Lehre von der Allmacht geschehen.

Einem solchen Mißverstande war die augustinische Definition von der Allmacht ausgesetzt, nach welcher Gott kann was er will, und die Wirkung dieses seines Willens durch keinen endlichen Willen gehemmt werden kann. Es fehlte dieser Definition die genauere Bestimmung des Wesens der Macht und des Willens, und man konnte, wenn man sie annahm, denken, daß Gott auch das Böse thun könne. Die Möglichkeit dieses Mißverstandes beseitigte Anselmus, indem er erklärte, daß Gott nichts aus Unmacht,

d. h., nichts in Beziehung auf das Böse wolle, und daß er nichts vermöge gegen sich selbst, d. h., nichts seinem Wesen widersprechendes. Deshalb sey er allmächtig. Petrus Lombardus spricht denselben Gedanken deutlicher aus, indem er einmal alles Leiden von Gott ausschließt, und erklärt, daß Gott nichts thun könne, was seine Würde und Erhabenheit beeinträchtige, und da man hieraus auf eine Beschränkung der Allmacht Gottes schließen könnte, weil Gott also doch etwas nicht könnte, so fügt er hinzu, was Richard von St. Victor schon ausgesprochen hatte, daß dieses Können eben kein Können, sondern vielmehr ein Nichtkönnen, ein Beweis von Unmacht wäre, weil Gott in diesem Falle etwas thäte, was seinem Wesen widerspräche. Alexander von Hales drückte denselben Gedanken aus, wenn er den für allmächtig erklärte, der alles Mögliche und zwar vollkommen vermag, weil in diesem vollkommnen Können das dem Wesen Gottes Entsprechende desselben liegt, und es ist derselbe Fall bei der Erklärung Albert des Großen, daß Gott alles auf die Macht und nicht auf die Unmacht sich Beziehende und insofern alles was er will vermag, weil eben das Können dessen, was Gottes nicht würdig ist, von der Unmacht und nicht von der Macht ausgeht, und damit auch die Beschaffenheit dessen, was Gott wollen könne, bedingt ist. Thomas von Aquinum hat diese Erklärungen mit Beiziehung der Begriffe des Seyenden und des Nichtseyenden erläutert. Die göttliche Macht, sagt er, ruht auf dem Begriffe des göttlichen Seyns, dieses aber ist auf keine Art des Seyenden beschränkt. Alles Seyende ist absolut möglich, und in Beziehung auf dieses Seyende heißt Gott allmächtig. Dem Seyenden steht das Nichtseyende entgegen, welches dem absolut Möglichen entgegengesetzt ist, das der göttlichen Allmacht unterliegt. Denn das Nichtseyende ist der göttlichen Allmacht nicht untergeben, nicht als wenn die göttliche Macht in Bezug auf dasselbe beschränkt wäre, sondern weil das Nichtseyende eben nicht möglich ist, und die Macht Gottes darauf nicht angewandt werden kann.

Das Mögliche hat keinen Widerspruch in sich; was sich in sich selbst widerspricht, ist nicht möglich, und der richtige Ausdruck für dieses Nichtmögliche ist, daß es nicht wird, nicht, daß es Gott nicht schafft.

Mit den Untersuchungen über die Allmacht Gottes standen die über seine Allgegenwart in nahem Zusammenhang, und die Bestimmungen, welche Anselmus über diese Eigenschaft Gottes giebt, gehen von der Idee des über Zeit und Raum erhabenen höchsten Wesens aus. Gott ist nicht in der Zeit und im Raume, und gewissermassen doch in jeder Zeit und in jedem Raume, weil er alles in Zeit und Raume Befindliche erhält und bei jedem Dinge ist, obgleich er selbst keinen Unterschied des Raumes und der Zeit in sich aufgenommen hat. Er ist in allem was ist, und zwar ganz und zugleich vollkommen in allem, ohne daß man sagen könnte, daß er an allen Orten ist, weil dieser Ausdruck eine Räumlichkeit in Gott voraussetzte.

In denselben Zusammenhang setzt Richard von St. Victor die Lehre vom Wesen Gottes überhaupt mit seiner Allgegenwart. Gott ist allmächtig, weil er allenthalben seine Macht übt, er ist also seiner Macht nach überall, da aber seine Macht und seine Wesenheit dasselbe sind, so ist er auch seiner Wesenheit nach überall, also allgegenwärtig. Es ist dieselbe Allgegenwart der erhaltenden Kraft Gottes, welche Petrus Lombardus annahm, wie aber Gott ausser seiner Kraft auch seiner Wesenheit nach allgegenwärtig, d. h. in allen Dingen sey, schien ihm das menschliche Fassungsvermögen zu übersteigen.

Albert der Große suchte dieß dadurch nachzuweisen, daß er die Unmöglichkeit des Bestehens der Dinge setzte, wenn Gott sie verließe, und behauptete, daß Gott überall mit seiner Wesenheit als dem ersten Principe alles Seyns sey und alles erhalte, und daß er insofern auch in jedem Orte sey, weil er eben auch dem Orte das Seyn und die mit diesem Seyn verbundenen Kräfte gebe.

Diese Allgegenwart der göttlichen Kraft lehrte auch Thomas von Aquinum. Er sah ein, daß erklärt werden müsse, wie Gott in den Dingen sey, und daß man dieses Seyn Gottes in den Dingen irrthümlich so verstehen könne, daß ein Theil von Gottes Wesenheit in ihnen sey, oder daß Gott als Accidens sich an den Dingen befinde. Beides läugnete Thomas, und lehrte, wie Albert der Große, daß Gott als Wirkender in dem Wirkenden sey, weil jedes Wirkende dasjenige, auf welches es wirkt, unmittelbar mit seiner Kraft berühren müsse. Gott ist das Seyn an sich, das geschaffene Seyn ist seine Wirkung im Entstehen sowohl, als in der Fortdauer, und so lange ein Ding ist, ist Gott bei ihm. Gott erfüllt jeden Ort, nicht wie ein Körper, der alles andre aus dem Orte, in dem er ist, ausschließt, sondern indem er allen Oertlichen das Seyn giebt.

Dieser Ansicht des Thomas stellte Duns Scotus die Behauptung entgegen, welche auf areopagitische Sätze zurückweiset, daß das Seyn den Grund seines Bestehens in seiner Theilnahme an Gott, in seiner Beziehung auf Gott als den Wissenden, und der aller Dinge Urbild ist, habe. Diese Verschiedenheit der Ansichten in Bezug auf die Allgegenwart Gottes, bildete einen weiteren Streitpunct zwischen Thomisten und Scotisten.

In Bezug auf die Einheit Gottes finden sich bei den Scholastikern meistens nur die früheren Schlüsse zu ihrer Begründung wiederholt. Wie die Väter vom Anfange an dem Polytheismus und Dualismus entgegen, die Einheit Gottes aus der Harmonie aller weltlichen Dinge und aus deren übereinstimmenden Regierung bewiesen hatten, so bediente sich auch Abälard dieses Beweises. Die Unmöglichkeit ein Höchstes zu denken, ohne es als Eines zu denken, welche von den Vätern allgemein angenommen worden war, legte auch Richard von St. Victor seinem Beweise für die Einheit Gottes zu Grunde, indem er schloß, daß wenn die höchste Substanz die höchste Macht sey, die höchste Macht keine verschiedne Substanz seyn könne, weil in diesem Falle

verschiedene Substanzen eine und eine verschiedene wären; und so schloß er aus der höchsten Macht und Weisheit Gottes auf seine Einheit.

Occam dagegen fand bei tieferem Nachdenken die Haltbarkeit dieser von den Vätern geführten und von den Scholastikern wiederholten Beweise für die Einheit Gottes problematisch. Denn, man möge, bemerkt er, Gott als etwas definiren, das höher und besser als alles ausser ihm ist, oder als etwas, über das hinaus nichts Höheres und Vollkommeneres ist, so könne man nach der ersten dieser Definitionen nur die Einheit, nicht aber das Daseyn Gottes, nach der zweiten aber nur das Daseyn, nicht aber die Einheit Gottes beweisen, und da überdieß auch der Beweis aus der ersten Ursache und der aus der Einheit der Welt nicht genüge, so bleibe nichts übrig, als zu glauben, daß Gott einer sey, da diese Einheit auf keine Weise demonstrirt, sondern höchstens wahrscheinlich gemacht werden könne.

3. Von der Dreieinigkeit.

Die Lehre von der Dreieinigkeit war in dem ersten Zeitraum so genau bestimmt und diese Bestimmungen waren mit so allgemeiner Anerkennung in die Kirche aufgenommen worden, daß eine weitere Entwicklung dieser Lehre im Einzelnen nur aus der Bestreitung der Abweichungen in einzelnen Puncten hervorgehen konnte. Diese Abweichungen wurden vorzugsweise durch die schärferen Begriffsbestimmungen veranlaßt, welche die Anwendung der aristotelischen Dialectik zu Folge hat, und insbesondere auf die Lehre von der Dreieinigkeit hatte die Spaltung zwischen Realisten und Nominalisten einen bedeutenden Einfluß. Es ist bereits angedeutet worden, in welcher Weise Roscelin den Nominalismus zur Erklärung der Dreieinigkeitslehre gebrauchte. Seiner Annahme zu Folge waren nur zwei Fälle möglich; entweder existirt nur der eine Gott und die drei Personen

haben keine eigne Existenz, und sind nur Anschauungsweisen unsers Geistes, oder die drei Personen existiren wirklich, und in diesem Falle sind sie drei Realitäten, die nicht nur für unsern Verstand, sondern an sich gesondert sind, und jede für sich eine unabhängige Einheit bilden, wodurch die sie zusammenfassende Einheit, die Dreieinigkeit, verschwindet. Er hatte die Realität der Einheit Gottes aufgegeben, um die Realität der drei Personen zu retten.

Abälard, der von demselben Standpuncte ausgieng, gelangte zu einem verschiednen Resultate. Er gab die Realität der drei Personen auf, um die Einheit Gottes zu retten. So scheint es wenigstens, wenn man die Vergleichungen betrachtet, durch welche er das Verhältniß der drei Personen zu erläutern sich bemühte. Wenn er die drei Personen mit den Gliedern eines Syllogismus vergleicht, oder ihr gegenseitiges Verhältniß mit dem Verhältnisse von Art und Gattung, oder mit dem Abdruck eines Siegels zu dem Siegel selbst, oder mit dem Verhältnisse der Form zur Materie, so scheint es einmal, als ob er an die Stelle wirklicher Existenzen bloße logische Distinctionen habe setzen wollen, und wenn man ferner den Sinn dieser Vergleichungen bedenkt, so muß man vermuthen, daß er eine Subordination in der Dreieinigkeit angenommen habe, und daß, wenn Roscelin an den Tritheismus streifte, Abälard sich dem Sabellianismus näherte. Da er die christliche Dreieinigkeitslehre mit der Dreiheit der Principien bei Plato vergleicht, und bei dieser Vergleichung den heiligen Geist der Weltseele analog setzt, so konnte dabei die Kirchenlehre von der Gnade nicht wohl bestehen, und man sieht ein, warum ihn Bernhard von Clairvaux, in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre des Arianismus, und in Bezug auf die Lehre von der Gnade des Pelagianismus verdächtig erklärte. Wenn nur das Individuelle und Eine existirt, so zerfällt entweder die Dreieinigkeit in drei Götter, oder die drei Personen sind nur verschiedne Anschauungsweisen desselben Dings, personificirte Verstandesbegriffe.

Verschieden von diesen Speculationen Roscelins und Abälards hat Anselm von Canterbury die Lehre von der Dreieinigkeit in allen den Bestimmungen, welche sie in der Kirche erhalten hatte, durch Reflexion zu begründen gesucht. Da der höchste Geist, so schließt er, alles durch das Wort gemacht hat, so hat auch das Wort alles gemacht, weil es gleicher Substanz mit dem höchsten Geiste ist, und es verhält sich zu den Geschöpfen eben so wie die höchste Wesenheit sich zu denselben verhält. Beide sind ein Schöpfer, ein Princip. Vater und Wort sind Schöpfer und sind höchste Wahrheit, ohne doch zwei Schöpfer und zwei höchste Wahrheiten zu seyn, und dieß erklärt sich dadurch, daß es dem einen zukömmt, aus dem andern geboren zu werden, und diesem andern, daß der andere aus ihm geboren wird; jener zeugt wahrhaft, dieser wird wahrhaft gezeugt, aber Vater und Sohn sind dasselbe; sie sind sich entgegengesetzt in ihren Relationen, so daß der eine nie das dem andern eigne aufnimmt, und sind so übereinstimmend ihrer Natur nach, daß der eine immer die Wesenheit des andern hat, doch sagt man richtiger, daß der Sohn die Wesenheit des Vaters, als daß der Vater die Wesenheit des Sohnes habe, weil der Vater seine Wesenheit von niemanden, der Sohn aber dieselbe vom Vater hat. Die Substanz des Vaters ist Intelligenz, Wissenschaft, Weisheit und Wahrheit, der Sohn ist die Intelligenz der Intelligenz, die Wissenschaft der Wissenschaft, Weisheit der Weisheit, Wahrheit der Wahrheit. So ist der Sohn auch das Gedächtniß des Vaters, und des Gedächtnisses, d. h. eingedenk des Vaters, der das Gedächtniß ist. Der heilige Geist ist die Liebe des Vaters und des Sohnes, von beiden ausgehend, und auf ihn gehen dieselben Prädicate, wie auf den Vater und auf den Sohn.

Mit großer Consequenz und Bündigkeit hat Richard von St. Victor in einem eignen Werke die Lehre von der Dreieinigkeit in folgender Weise behandelt

Gott ist die höchste Vollkommenheit und die höchste

Güte, also ist er auch die höchste Liebe. Die vollkommene Liebe muß aber auf andres gehen, und kann nur auf das gehen, was der höchsten Liebe würdig ist. Gott also kann mit der höchsten Liebe nur Gott lieben; so ergiebt sich die Nothwendigkeit von zwei Personen, die in der höchsten gegenseitigen Liebe auch die höchste Seligkeit finden. Die Person, welche Gott mit dieser höchsten Liebe liebt, muß ewig seyn, weil Gottes Wille ewig ist, und von Ewigkeit die Mittheilung seines höchsten Glückes an eine andre Person gewollt, und da er allmächtig ist, dieses Wollen auch ins Werk gesetzt hat. Da die höchste Liebe die Gleichheit der Personen fordert, so müssen die beiden Personen auch gleich vollkommen, gleich mächtig, gleich weise ꝛc. seyn, und da beide dieselbe Substanz haben, so ist substanzliche Einheit in persönlicher Mehrheit.

Nun gehört aber zur vollkommensten Liebe auch der Wunsch des Liebenden, daß ein anderer eben so sehr als er geliebt werde. Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit einer Dreieinigkeit in Gott. Vater und Sohn wünschen, daß ein drittes eben so geliebt werde, als sie sich selbst lieben. Die Vollkommenheit der Liebe und die Uebereinstimmung der beiden Personen fordert nothwendig eine dritte Person, also eine Dreieinigkeit. Denn die Lust der Weisheit kann wohl aus dem eignen, die Lust der Liebe aber muß aus fremden Herzen geschöpft werden. Fülle der Weisheit kann in einer Person bestehen, aber nicht ohne Fülle der Macht, also kann auch diese letzte in einer Person bestehen. Aber die Fülle der Glückseligkeit kann nicht ohne zwei Personen bestehen, und der höchste Grad des Wohlwollens nur bei drei. Die Fülle des Glücks fordert Fülle der Wonne, die Fülle der Liebe fordert die Fülle der höchsten Vollkommenheit. Wo alle ganz vollkommen seyn müssen, müssen auch alle vollkommen gleich seyn, gleich weise, gleich mächtig, gleich herrlich, gut und glücklich. In dieser vollkommnen Gleichheit der Personen ist das höchste und einfachste Seyn allen gemein; Seyn, Leben, Einsicht, Kön-

nen ist bei allen ein und dasselbe. Weisheit ist Macht, Macht Wesenheit. Das Ganze ist eben dasselbe, was in jeder Person ist; jede einzelne hat und alle haben die höchste Fülle der Weisheit und Macht, also auch dieselbe Wesenheit; jede Person ist was die andre ist.

So beweiset Richard aus der Idee Gottes die Nothwendigkeit der Dreieinigkeit, und führt dann noch auf eine scharfsinnige Weise aus, daß man den Begriff der menschlichen Person nicht auf die göttlichen Personen übertragen dürfe, und sich vor dem Irrthum hüten müsse, daß die drei Personen drei Substanzen, und also jede von ihnen aliud aliquid als die andre sey, da doch alle drei Personen das höchste einfache Seyn haben, und bei ihnen wohl eine Anderheit, nie aber eine Verschiedenheit eintreten könne.

Richards Beweis ist von folgenden Scholastikern wiederholt und mit dem andern in Verbindung gesetzt worden, daß, da Gottes Denken Wirken sey, und wenn Gott sich selbst denke, er sein Bild, den Sohn hervorbringe oder zeuge, eine Art des Beweises, welche an die Deduction der Dreieinigkeit durch die platonisirenden Väter erinnert.

Der Lombarde hat in seiner Abhandlung über die Dreieinigkeit erst von den Zeugnissen für diese Lehre im A. und N. T. gehandelt, und sodann die Analogieen angegeben, welche sich für die Dreieinigkeit in der menschlichen Seele finden, und hierauf über einzelne Puncte dieser Lehre Fragen gestellt. Die Antwort, die er auf eine dieser Fragen gab, zog ihm die Beschuldigung einer ketzerischen Behauptung zu. Er fragt nemlich (I. dist. 5.), ob man sagen könne, der Vater hat die göttliche Wesenheit gezeugt, oder, die göttliche Wesenheit hat den Sohn gezeugt, oder, die Wesenheit hat die Wesenheit gezeugt, oder, die göttliche Wesenheit hat weder gezeugt, noch ist sie gezeugt; und antwortet auf diese Frage: weder hat der Vater die göttliche Wesenheit gezeugt, noch die göttliche Wesenheit den Sohn, noch die göttliche Wesenheit sich selbst; und fügt hinzu, daß

er unter essentia die göttliche Natur verstehe, welche den drei Personen gemein und in jeder derselben ganz sey. Der Abt Joachim von Floris hatte aus diesen Antworten gefolgert, daß der Lombarde lehre, Vater, Sohn und Geist seyen ein Höchstes, das weder zeuge noch gezeugt sey, noch ausgehe, und daß er demnach eine Vierheit in Gott annehme, die drei Personen nemlich, und die ihnen gemeinsame göttliche Wesenheit als das Vierte, und hatte er dagegen bemerkt, daß Nichts sey (nulla res), was Vater, Sohn und Geist sey, und daß keine Wesenheit, Substanz, oder Natur (in dieser Beziehung) vorhanden sey, obgleich man zugeben müsse, daß Vater, Sohn und heiliger Geist eine Substanz, eine Wesenheit und eine Natur sind. Diese Einheit sey aber keine wahre und eigentliche, sondern nur eine collective und eine Einheit der Aehnlichkeit, wie z. E. viele Menschen ein Volk, viele Gläubige eine Kirche hießen. Joachim hatte sich zum Beweise dieser Behauptung auf die biblischen Stellen berufen, in welchen die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele, der Freund Gottes ein Geist mit Gott, alle Gläubige ein Leib in Christo rc. genannt werden, und besonders auf den Ausspruch Christi, daß die Gläubigen in ihm und dem Vater eins seyn sollten, wie er und der Vater eins seyen, welche Einheit nicht so verstanden werden dürfe, daß die Gläubigen ein ihnen allen Gemeinsames seyen, sondern als eine Einheit der Liebe.

Die vierte Lateransynode (1215) verdammte diese Behauptung des Abtes Joachim und stellte als Kirchenlehre fest zu glauben an ein Höchstes, Unbegreifliches und Unaussprechliches, das wahrhaft Vater, Sohn und Geist ist, zugleich drei Personen und jede dieser Personen insbesondere, daß also in Gott nur Dreiheit, nicht Vierheit sey, weil jede von den drei Personen jene Substanz, Wesenheit oder Natur ist, die das einzige Princip von allen ist. Dieses Höchste ist weder gezeugt, noch zeugend, noch ausgehend; sondern der Vater zeugt, der Sohn wird gezeugt, der heilige Geist geht aus, damit

Unterschied in den Personen, und Einheit in der Natur sey. Ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn und ein anderer der heilige Geist, nicht ein andres, sondern Vater, Sohn und Geist sind dasselbe, sind gleicher Substanz.

Durch diese Bestimmungen wurde die Behauptung des Lombarden gerechtfertigt und der Irrthum des Abts Joachim nachgewiesen, und die folgenden Scholastiker suchten dann die Verwerfung dieses Irrthumes weiter zu begründen. Es schien denselben der Schluß des Augustinus (im ersten Buch von der Dreieinigkeit) entgegenzustehen, daß, da kein Ding sich selbst zeuge, die Wesenheit aber wenn sie die Wesenheit zeugte, sich selbst zeugen würde, in Gott aber nichts von der göttlichen Wesenheit Verschiednes sey, die Wesenheit demnach die Wesenheit nicht zeugen könne. Thomas von Aquinum bemerkt zu diesem Schlusse, daß derselbe den Abt Joachim verleitet habe zu behaupten, daß man eben so gut sagen könne, die göttliche Wesenheit habe die göttliche Wesenheit gezeugt, als man sage, Gott hat Gott gezeugt, weil bei der Einfachheit Gottes Gott und die göttliche Wesenheit dasselbe seyen. Joachim habe deshalb geirrt, weil er nicht bedacht habe, daß man, um die Richtigkeit eines Satzes zu erweisen, nicht bloß auf die in demselben ausgedrückten Dinge, sondern auch auf die Art des Ausdruckes Bedacht nehmen müsse. Der Sache nach seyen Gott und Gottheit allerdings ganz gleich, nicht aber dem Ausdruck nach. Das Wort Gott bezeichne die göttliche Wesenheit als in dem Habenden, und könne dieser seiner Bedeutung nach für Person stehen, und die Eigenschaften der Personen könnten also von dem Worte Gott prädicirt werden, z. E. Gott zeugt, Gott ist gezeugt. Das Wort Wesenheit aber könne nicht für Person stehen, denn es bezeichne die Wesenheit nicht in Bezug auf den sie Habenden, sondern in abstracto, und von der Wesenheit könnten also die Eigenschaften der Personen nicht ausgesagt werden.

Ein ähnlicher Gedankengang wie den Abt Joachim hatte den Scholastiker Gilbert von Porrée auf Behauptungen

geführt, welche von Bernhard von Clairvaux angefochten und von mehreren Synoden verdammt wurden. Gilbert gieng von dem Begriffe der Gottheit (divinitas) aus, und setzte diese, die er als gleich mit der göttlichen Natur nahm, nicht als Gott, sondern als die Form, nach welcher Gott ist, und welche sich zu Gott, wie die Menschheit zu einzelnen Menschen verhalte. Vater, Sohn und Geist seyen eines, weil sie in einer Gottheit gedacht würden, und man könne nicht sagen, daß Vater, Sohn und Geist ein Gott, oder eine Substanz oder überhaupt Eines seyen. Die drei Personen seyen eines durch drei Einheiten, und verschieden durch drei Proprietäten, welche nicht die Personen selbst, sondern drei ewige von sich und von der göttlichen Substanz verschiedne seyen. Die göttliche Natur sey nicht Fleisch geworden. Das Wort Gott bezeichne bisweilen die Natur und bisweilen eine Person. Die Gottheit sey nur Gott, wenn man das Wort Gott in dem Sinne von Natur nehme; nicht aber wenn es sich auf jede der Personen beziehe, denn wenn man in diesem Sinne die Gottheit Gott nenne, also jede der drei Personen als Gottheit setze, so würde man in die Nothwendigkeit versetzt seyn, zu sagen, daß die göttliche Wesenheit Fleisch geworden sey und gelitten habe.

Dieser an sich ganz richtigen und unverfänglichen Unterscheidung widersprach Bernhard von Clairvaux, und setzte den Bestimmungen Gilberts folgendes entgegen. Die Natur der Gottheit ist Gott, und Gott ist die Gottheit. Gott ist weise, groß, ewig und einer, und Gott durch die Weisheit, Größe, Ewigkeit, Einheit und Gottheit, welche Gott selbst ist, Gott ist dieß alles durch sich selbst. Die drei Personen sind ein Gott und eine göttliche Substanz, und der eine Gott und die eine göttliche Substanz sind drei Personen. Nur Gott Vater, Sohn und heiliger Geist sind ewig, und keine Verhältnisse und Eigenschaften oder Einheiten, die mit Gott in Beziehung gesetzt werden, sind von Ewigkeit oder sind Gott. Die Gottheit selbst, oder die

göttliche Substanz, oder die göttliche Natur ist Fleisch geworden, aber im Sohne.

Diese Erklärung Bernhards wurde von der Kirche nicht angenommen und die deßhalb versammelten Synoden von Paris (1147) und von Rheims (1148) ließen die Frage unentschieden; die letztere erklärte sich nur gegen die Fassung des ersten Satzes des Gilbert.

Wie die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes zum dogmatischen Unterscheidungsmerkmal der griechischen und lateinischen Kirche wurde, indem jene den Ausgang des Geistes vom Vater allein, diese aber den Ausgang desselben vom Vater und Sohne behauptete, ist bereits erwähnt worden.

4. Von der Schöpfung.

Die Schöpfung der Welt aus Nichts durch den einen Gott war Kirchenlehre, und es ist bereits vorgetragen worden, wie die pantheistische Lehre des Johannes Scotus Erigena der Kirchenlehre in diesem Puncte widersprach und deßhalb keine Annahme fand. Die Scholastiker insgesammt giengen von der Kirchenlehre aus, und suchten die in dieser Lehre liegenden Begriffe durch Fragen und genauere Bestimmungen zu erschöpfen. Der Lombarde begann diese Fragen und die folgenden Scholastiker erweiterten sie durch die Herübernahme aristotelischer Bestimmungen. Jener erklärte sich gegen die Annahme mehrerer Principien, und fragte, ob es nur ein Princip gebe, und ob von diesem allein oder auch von secundären Principien alle Dinge hergekommen seyen, oder ob auf irgend eine andre Weise ohne Schöpfung ein Ding von dem andern kommen könne, dann ob die Dinge von Ewigkeit geschaffen seyen, und wenn nicht, wie man sagen könne, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe. Er unterscheidet Schaffen als das Hervorbringen aus Nichts, und Machen als das Hervorbringen aus Etwas, und legt das Schaffen Gott allein bei; Gott

sey zugleich Schöpfer und Bildner. Schaffen und Machen werde aber von Gott in anderem Sinne gebraucht als von den Geschöpfen, bei dem schaffenden und bildenden Gotte sey keine Bewegung und keine Mühe, die Schöpfung sey bei ihm eine Wirkung seines ewigen Willens, er schaffe, wenn durch seinen Willen etwas Neues entstehe, ohne daß er sich verändert. Gott sey das einige Princip von allem, und Aristoteles irre, wenn er zwei Principien, Materie und Gestalt und als drittes das Wirkende annehme, und die Welt für ewig erkläre. Gott habe geschaffen als die höchste Güte, weil er an seiner Seligkeit andre wollte Theil nehmen lassen. Diese Theilnahme sey aber nur möglich durch die Vernunft, und deshalb habe Gott vernünftige Wesen geschaffen, von denen er einige, (die Engel) in ursprünglicher Reinheit und körperlos gelassen, andre, (die Menschen) in Körper eingeschlossen habe. Sie seyen geschaffen, um Gott zu loben, ihm zu dienen und ihn zu genießen, und die Welt sey geschaffen, um dem Menschen zu dienen; der Mensch aber sey auch deshalb geschaffen, damit durch ihn der Fall der Engel ersetzt werde.

Von diesen Fragen des Lombarden ist auch Thomas von Aquinum ausgegangen und hat andre dazu gefügt, z. E. ob es nothwendig sey, daß alles Seyende von Gott geschaffen sey, ob die erste Materie von Gott geschaffen sey; ob etwas ausser Gott eine urbildliche Ursache sey, ob Gott die Endursache aller Dinge sey, ob Schaffen heiße etwas aus Nichts machen, ob Gott etwas schaffen könne, ob die Schöpfung ein in der Natur Seyendes sey, wem es zukomme, geschaffen zu werden, ob es Gott allein zukomme zu schaffen; ob das Schaffen der ganzen Dreieinigkeit gemein oder einer einzelnen Person eigen sey, ob in den geschaffenen Dingen eine Spur der Dreieinigkeit sey, ob in den Hervorbringungen der Natur und des Willens eine Schöpfung anzunehmen sey, ob die Geschöpfe immer gewesen seyen, ob es ein Glaubensartikel sey, anzunehmen, daß sie angefangen haben, in welchem Sinne von Gott

gesagt werde, daß er im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe, ob die Vielheit der Dinge und ihr Unterschied und ihre Ungleichheit von Gott herrühre, und ob bloß eine Welt sey 2c.

Diese Fragen hat Thomas von Aquinum in der durch seine ganze Summa sich gleichbleibenden Methode behandelt, indem er die Frage erst mit einigen Scheingründen verneint, diese widerlegt und dann mit Zuziehung von Auctoritäten der heiligen Schrift, der Väter und des Aristoteles die Entscheidung in einigen Artikeln giebt. Die Fragen, welche der Lombarde gestellt hatte, kehren bei ihm und bei den späteren Scholastikern wieder, sie zerfallen durch genauere Begriffsbestimmungen und durch weitere Spaltung der einzelnen Begriffe in immer mehrere Fragen, welche die einzelnen Theile des Hauptbegriffes erläutern, ohne auf den Glaubenssatz selbst einen verändernden Einfluß zu äussern.

In bündiger Kürze und zugleich mit Rücksicht auf die in Bezug auf diese Lehre stehenden Irrthümer hat Bonaventura in seinem breviloquium die Sätze der Lehre von der Schöpfung so vorgetragen. Die ganze Welt ist aus der Zeit zum Seyn gebracht und zwar aus Nichts von einem einzigen höchsten Principe, dessen Macht, obwohl unermeßlich, alles in bestimmtes Gewicht, Maß und Zahl gebracht hat; da die Welt aus nichts geschaffen ist, so ist kein ewiges materielles Princip anzunehmen, da sie von Einem geschaffen ist und von einem Höchsten, so ist damit der Irrthum der Dualisten und derjenigen widerlegt, welche mehrere niedere Principien annehmen. In bestimmtem Gewichte, Maß und Zahl ist die Schöpfung geschaffen, weil sie die Wirkung der schaffenden Dreieinigkeit ist, welche die dreifache Ursache des Geschöpfes ist, die wirkende, durch welche Einheit, Art und Maß im Geschöpfe ist, die urbildliche, welche Wahrheit, Gestalt und Zahl veranlaßt, die Endursache, von welcher das Geschöpf Güte, Ordnung und Gewicht hat. Um vollkommene Ordnung in den Dingen zu haben, muß alles auf ein höchstes Princip zurückgeführt werden; dieses erste

und eine Princip kann die Welt nicht aus sich hervorbringen, und muß sie also aus Nichts schaffen. Die Schöpfung aus Nichts setzt aber bei dem Geschaffenen ein Seyn nach dem Nichtseyn, und bei dem Schaffenden eine Unermeßlichkeit in dem hervorbringenden Princip, also muß die Welt aus der Zeit von der unermeßlichen unmittelbar durch sich selbst wirkenden Kraft hervorgebracht worden seyn. Das vollkommenste Princip wirkt von sich, sich gemäß und wegen sich, und als dreifache Ursache in Bezug auf das Geschöpf. Denn jedes Geschöpf wird von der bewirkenden Ursache zum Seyn gebracht, nach der urbildlichen gebildet, und nach dem Endzwecke geordnet, und ist dadurch ein Einiges, Gutes, Wahres, Art- und Gestalthabendes, Geordnetes, Gemessenes, Gesondertes und Gewogenes.

Es geht aus diesen Beispielen hervor, wie die logischen Formen auf die Theile der gegebenen Begriffe angewandt wurden, und dadurch eine meist nur scheinbare Erläuterung und Begründung erhielten, daß aber diese Erläuterungen, da sie sich an eine gegebene und in ihrem Wesen nicht vollständig verstandene Philosophie und an die Auctorität der Väter hielten, die Erkenntniß des Wesens der Dogmen, wie dieses in der heiligen Schrift gegeben ist, nur subsidiarisch und nicht in ihrer Vollständigkeit zu fördern, und eben deshalb schriftwidrige Abweichungen abzuhalten nicht geeignet waren.

Es ist derselbe Fall bei der Lehre von den Engeln. Die Scholastiker nahmen durchaus die Engellehre, welche in der areopagitischen „himmlischen Hierarchie“ enthalten ist, als vollkommen wahr an, und richteten ihre Forschungen nach derselben ein.

Die Fragen, welche bei dieser Lehre zur Sprache kamen, wurden von Petrus Lombardus vorgetragen, Zeit und Ort der Schöpfung derselben und ihre ursprüngliche Beschaffenheit, so wie diejenige, welche durch den Fall einiger derselben bewirkt wurde, ihre Vorzüge, ihre Klassen, die Verschiedenheit ihrer Gaben, ihre Geschäfte und Na-

men waren der Gegenstand dieser Fragen. Hinsichtlich der Zeit der Schöpfung entscheidet sich der Lombarde gegen die Meinung derjenigen, welche dafür hielten, daß die Engel vor aller Creatur, und daß sie und die Körperwelt zugleich geschaffen seyen, weil Himmel und Erde, nach Augustinus die Engel und die Körperwelt bedeuten; beide seyen vielmehr mit der Zeit, nicht aus oder in der Zeit geschaffen worden, und die Geisterwelt habe nicht, wie Hieronymus anführt, vor der Körperwelt bestanden. Die Engel seyen zugleich mit dem empyreischen Himmel und mit der ungeformten körperlichen Materie geschaffen worden, und seyen im Anfange auch gewissermassen ungeformt gewesen, da sie ihre Form erst später durch ihre Liebe und Hinwendung zum Schöpfer erhielten. Sie seyen im Anfange einfach, untheilbar, immateriell, persönlich, mit Vernunft, Gedächtniß und freiem Willen geschaffen gewesen, an Vollkommenheit verschieden, aber alle geistig und unsterblich, hätten sie gewußt, daß, und von wem, und mit wem sie geschaffen waren, und seyen weder vollkommen, noch böse gewesen. Einige seyen abgefallen, andre hätten mit Hülfe der mitwirkenden Gnade Gottes beharrt, die guten könnten nicht sündigen, die bösen nicht Gutes thun. Die bösen hätten eine höhere Einsicht, durch welche sie Magie treiben könnten, um Thoren zu betrügen, Gläubige zu warnen, und die Geduld der Gerechten zu prüfen; ihre Herrschaft über die Natur hätten sie durch Zulassung Gottes. Ihre Ordnungen habe der Areopagite angegeben.

Diese Fragen wurden dann auch von den folgenden Scholastikern aufgeworfen, und nach aristotelischen Sätzen genauer bestimmt. So fragt Thomas von Aquinum, ob es eine geistige ganz unkörperliche Creatur gebe, ob die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt, wie viel ihrer seyen, ob sie sich an Gestalt unterscheiden, und ob sie unsterblich seyen, ob sie Körper haben oder annehmen und in denselben wirken, ob sie an einem Orte seyen, ob sie an mehreren Orten oder mehrere an einem Orte zugleich seyn

können, ob sie sich von einem Orte zum andern bewegen, indem sie durch ein Mittleres durchgehen, und ob diese Bewegung in der Zeit verlaufe, oder augenblicklich sey, ob die Intelligenz die Substanz der Engel sey, ob die intellective Kraft ihre Wesenheit sey, ob sie einen wirkenden Intellect oder ausser demselben ein andres Erkenntnißvermögen haben; ob sie alles durch ihre Substanz oder durch gewisse species erkennen, und ob diese species in ihrer Natur oder ob sie von den Dingen hergenommen seyen, und ob die höheren Engel durch allgemeinere species erkennen, als die niedrigeren; ob sie sich selbst erkennen und ob einer den andern und ob sie von Natur Gott erkennen; ob sie die Natur der materiellen Dinge erkennen, ob das Einzelne, ob das Zukünftige, ob die Gedanken, ob die Geheimnisse der Gnade; ob ihr Intellect zuweilen in potentia, zuweilen in actu sey, ob sie zugleich vieles erkennen, ob durch discursives Denken, ob durch Verbinden und Theilen, ob sie irren können; ob Wille in ihnen sey, und ob dieser ihre Natur oder ihr Intellect sey, ob sie freien Willen und Begierden haben, ob natürliche Liebe, ob wählende Liebe, ob sie sich selbst mit dieser oder mit jener lieben, ob mit der natürlichen Liebe andre Engel, wie sich selbst; ob sie eine Ursache ihres Seyns haben, ob sie von Ewigkeit von Gott hervorgebracht, ob sie vor der Körperwelt im Empyreum geschaffen seyen; ob sie bei ihrer Schöpfung selig waren, ob sie der Gnade bedurften, um sich zu Gott zu wenden, ob sie in der Gnade geschaffen wurden, ob sie ihre Seligkeit verdient und sogleich nach der ersten verdienstlichen That selig geworden seyen, ob sie ihre natürliche Empfänglichkeit nach Gnade und Herrlichkeit erlangt haben, und ob nach diesem natürliche Erkenntniß und Liebe in ihnen geblieben sey, ob ein seliger Engel sündigen und ob er im Guten fortschreiten könne; ob Schuld und ob irgend eine Sünde in ihnen seyn könne, auf was die Begierde gegangen sey, durch welche die Engel sündigten, ob sie von Natur böse seyen, ob sie gleich bei ihrer Schöpfung durch einen Willensact böse seyn konn-

ten, ob zwischen ihrer Schöpfung und ihrem Falle eine Zeit liegt, ob der höchste unter den Fallenden an sich der erste unter allen Engeln gewesen sey, ob diese erste Sünde den andern Ursache des Sündigens wurde, ob so viele blieben als fielen, ob der Intellect der bösen Engel ganz verfinstert, ob ihr Wille verstockt im Bösen sey, ob sie Schmerz fühlen und einer örtlichen Strafe unterliegen können.

Bonaventura hat auch diese Lehre nach seiner gewöhnlichen streng logischen Methode vorgetragen. Die Engel, lehrt er, sind einfach, persönlich unterschieden, haben Gedächtniß, Vernunft und freien Willen. Denn das erste Princip hat als erstes alles aus sich hervorgebracht, nicht nur das von ihm Entfernte, sondern auch das Nahe, d. h. die intellectuelle und unkörperliche Substanz, die nach der Aehnlichkeit Gottes einfach und persönlich unterschieden ist, das Bild der Dreieinigkeit in Gedächtniß, Vernunft und Willen in sich, und wie Gott freien Willen hat. Die Dämonen fielen vom ersten Dämon verführt, den die Selbstsucht und das Streben, etwas für sich zu seyn, zum Abfall brachte. Das höchste Princip bringt als höchst gut nur Gutes hervor, aber ein Gutes das geringer als das höchste Gute ist. So war auch der höchste Dämon nicht vollkommen gut, sondern für Gutes und Böses empfänglich geschaffen, wandte sich durch seinen freien Willen zur Selbstsucht, und strebte nach dem Höchsten, das er doch nicht seyn konnte, und fiel deshalb aus dem Empyreum in die Finsterniß. Nun wurde er verstockt, blind und schwach, sein Wille wandte sich von der Liebe Gottes zum Hasse der Menschen, seine Thätigkeit äusserte sich in Versuchungen, seine Kraft in betrügerischen Wundern. Gott läßt dieß zu zur Rache der Bösen und zum Lob der Guten, wie am jüngsten Gerichte offenbar werden wird. Die guten Engel dagegen wurden in ihrem Willen befestigt, in ihrer Kenntniß erleuchtet, in ihrer Wirksamkeit gestärkt, nach den Stufen der dreifachen Hierarchie, der ersten, die aus Thronen, Cherubim und Seraphim, der zweiten, die aus Herrschaften,

Kräften und Mächten, und der dritten, die aus Fürstenthümern, Erzengeln und Engeln besteht, von welchen viele den Menschen zu Dienst und Wache bestimmt, dieselben nach Gottes Willen reinigen, erleuchten und vollenden. Die drei Klassen der ersten Hierarchie beziehen sich auf die Beschauung Gottes, auf die Erkenntniß der Wahrheit, auf die Sehnsucht nach dem Guten, die drei Klassen der zweiten auf Befehl, Ausführung und Förderung, und die der dritten auf Regieren, Offenbaren und Erleuchten.

Bonaventura hatte die Seelen für niedriger erklärt als die Engel, weil jene sich mit der Materie vereinigen könnten; Duns Scotus wollte, daß man über die formale und wesentliche Verschiedenheit der Engel und der Seelen keine Untersuchungen anstelle, giebt aber doch an, daß der Verstand der Engel ganz ohne Phantasie und deßhalb freier sey, so daß sie sich an sich, und dadurch auch die Dinge erkennen könnten. Weil nun die Erkenntniß seiner selbst durch die Phantasie gehindert würde, so sey diese Selbsterkenntniß bei den Menschen unvollkommner, als bei den Engeln. Nicht der Stolz habe den Fall der Engel veranlaßt, sondern ihr verkehrter aufs Niedrige gerichteter Wille.

5. Vorsehung.

Die Lehre von den Engeln stand in nächster Beziehung zu der Lehre von der Vorsehung. Der Lombarde hatte diese Lehre nicht besonders behandelt, sondern in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, dessen Vorherwissen, die Prädestination und die Folgen der Allmacht Gottes behandelt, wobei er die Fragen zur Sprache brachte, ob Gott immer wisse, was er einmal weiß, ob er Unmögliches und ob er alles, oder nur das thun könne, was er wirklich thut, ob er seine Allmacht einem Geschöpfe mittheilen könne, und ob die Wirksamkeit dieser Allmacht ihren nothwendigen Grund in seiner Natur oder in seiner Gerechtigkeit habe; ob er

die Welt besser hätte machen können, als er sie gemacht hat, und ob er immer noch vermöge, was er früher vermocht hat. Die Frage, ob Gott die Welt hätte besser machen können, hieng mit der Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt genau zusammen, welche Anselm aus dem Grunde bejaht hatte, weil alles wahrhaft Seyende als in Gott seyend auch gut sey, die Welt also als seyend gut seyn müsse, und Abälard aus dem Grunde, weil es die Güte Gottes beeinträchtigen würde, wenn man annähme, daß er nicht alles, was er schuf, auf's Beste geschaffen habe. Durand von St. Pourçain aber hatte die Möglichkeit einer Verbesserung der Welt durch eine harmonische Verbesserung ihrer Theile angenommen. Eine eigne Abhandlung über die göttliche Weltregierung findet sich zuerst bei Thomas von Aquinum, der das Vorhandenseyn einer Weltregierung, aus der Nothwendigkeit einer vernünftigen Leitung der unvernünftigen Geschöpfe sowohl, als eines Erhalters dessen, was in allen Dingen beständig ist, und aus der natürlichen Nothwendigkeit in den Dingen bewies; die Frage, ob der Zweck der Weltregierung ausserhalb der Welt sey, bejahte, weil alles Weltliche darnach strebe, an etwas Ausserweltlichem Theil zu nehmen, die Einheit des Regierers der Welt für unumgänglich erklärte, weil die Verschiedenheit der Bewegungen in der Welt in den Regierten nicht in dem Regierenden ihren Grund habe, weil alle auf ein Ziel zustrebten, und weil das wesentlich Gute nur eines seyn könne. Er unterscheidet drei Wirkungen der göttlichen Weltregierung, die eine welche zur Aehnlichung mit dem höchsten Guten, die andere welche mittelbar zu diesem Guten führt, und die dritte welche dieß im Einzelnen thut. Diese Weltregierung erstreckt sich auf alles, weil in allem etwas Zufälliges ist, welches des Grundes, in allem eine Bewegung, welche des Bewegers bedarf, die Vernunft in den vernünftigen Wesen aber eine höhere leitende Vernunft nöthig hat. Die Welt wird von Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar regiert. Nichts

in der Welt kann ausser der Ordnung der göttlichen Weltregierung geschehen, weil es in der Welt nichts durchaus Böses, nichts vollkommen Zufälliges giebt, sondern nur ein Zufälliges in Bezug auf seine nächste oder entferntere, nicht auf die letzte Ursache der Dinge. Das Widerstreben gegen die Weltordnung überhaupt ist unmöglich, und alles Widerstreben gegen irgend eine Ordnung geht nur scheinbar gegen die Weltordnung und eigentlich gegen eine besondre Ordnung.

In Bezug auf die Weltregierung im Besonderen fragt es sich, ob die Creaturen nothwendig von Gott in ihrem Seyn erhalten werden müssen, und Thomas antwortet, daß die Form des Geschöpfes das Seyn an sich erhält, so daß der Einfluß Gottes vorausgesetzt wird. Gott kann den geistigen Geschöpfen und den himmlischen Körpern seinen Einfluß und damit das Seyn entziehen, das betrifft aber weder die Form noch die Materie dieser Geschöpfe. Das Geschöpf muß von Gott erhalten werden, weil das Seyn der Wirkung von der Ursache des Seyns abhängt; die Erhaltung besteht in der Entfernung des Verderblichen, und ist nicht eine neue Wirkung, sondern die Fortsetzung einer vorhandenen, der Schöpfung nemlich. Gott kann nichts vernichten, weil er als Seyendes nicht Ursache des Nichtseyenden seyn kann. Es fragt sich weiter, ob Gott die Materie zur Form, ob er unmittelbar einen Körper, ob er den Intellect, ob den Willen bewegen könne, ob er in jedem Wirkenden wirke, ob er gegen die den Dingen einwohnende Ordnung etwas thun könne, ob alles was Gott so thut, ein Wunder ist. Hiebei kommt der Begriff des Wunders zur Sprache, der nicht in der Vergleichung von etwas Geschehendem mit der göttlichen Macht seinen Grund habe, sondern in der Vergleichung mit der Naturkraft, über welche das Geschehende hinausgeht. Mit diesen Fragen verbindet Thomas die Abhandlung über die Wirksamkeit der Engel, welche die Weltregierung Gottes vermitteln.

Bonaventura hat die Lehre vom Willen Gottes in genaue Verbindung mit der Lehre von der Vorsehung gesetzt. Die Vorsehung ist ihm der durch die Vernunft geregelte göttliche Wille. Das höchste Princip hat den edelsten, d. h. den richtigsten und wirksamsten Willen; denn Wille und Wahrheit, Macht und Wille sind in Gott dasselbe. Dieser Wille ist als der des höchsten Principes Quelle aller Richtigkeit und Macht. Nichts kann ohne ihn, nichts gegen ihn geschehen, nichts kann recht seyn, was ihm nicht angemessen ist. Dieser Wille wird uns bekannt durch Gebot, Verbot und Rath. Niemand kann etwas thun ohne seine Mitwirkung, niemand sündigen, als wenn dieser Wille ihn verläßt.

Ueberhaupt rechneten die Scholastiker die Vorsehung zu den göttlichen Attributen, weil sie die Wirksamkeit Gottes fortdauernd mache. So that auch Duns Scotus, der eine Allmacht Gottes im weiteren und im engeren Sinne unterschied, und bei der letzteren die secundären Ursachen der Dinge ausschloß, die Allgegenwart Gottes nur in die Wirkungen nicht in das Wesen Gottes setzte, und dadurch den Thomisten widersprach, welche nach dem aristotelischen Satze, daß das Wirkende bei demjenigen, auf welches es wirkt, seyn müsse, die substantiale und die operative Allgegenwart Gottes gleich setzten, indeß Duns Scotus Wesenheit und Wirksamkeit in dieser Beziehung unterschied.

6. Christus.

Die Lehre von dem Verhältnisse des Menschlichen und Göttlichen in Christo war durch die Resultate der nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten für die Kirche festgestellt, gab aber fortdauernd zu weiteren Untersuchungen Anlaß. Durch den adoptianischen Streit waren diese Untersuchungen auch in die germanischen Kirchen gekommen, und die Adoptianer hatten in Uebereinstim-

mung mit älteren Vätern Christum seiner göttlichen Natur nach als eigentlichen, und seiner menschlichen Natur nach als angenommenen Sohn Gottes unterschieden, jenen als Eingeborenen nach der Natur, diesen als Erstgeborenen durch Adoption und Gnade; ihre Gegner hatten dieß als nestorianische Trennung der Naturen bekämpft, und der Adoptianer Felix hatte bei seinem Widerrufe denselben Herrn Jesus Christus in seiner göttlichen und menschlichen Natur als eigentlichen und wahren Sohn Gottes bekannt. Da der Adoptianismus von der Synode zu Frankfurt und vom römischen Bischofe als Ketzerei verworfen war, so erklärten sich auch die Scholastiker gegen den Satz, daß Christus ein Adoptivsohn Gottes sey, und der Lombarde that dieß aus dem Grunde, weil die Sohnesannahme voraussetzen würde, daß Christus wie andre Menschen früher ein Sohn des Zorns gewesen, und erst durch die Gnade zum Sohne Gottes angenommen worden wäre. Spätere Scholastiker näherten sich dann wieder der adoptianischen Annahme, in der irrigen Meinung, daß die Kirche den Adoptianismus gegen solche, welche Christum bloß als Adoptivsohn und in keiner Beziehung als natürlichen Sohn angenommen hätten, verworfen habe. Unter diese Scholastiker gehört Duns Scotus, der ganz im Sinne des Theodorus von Mopshuestia behauptete, Christus könne allerdings eben so wie jeder andre Mensch der Adoptivsohn Gottes genannt werden, weil jeder früher die Natur habe, ehe er die Erbschaft der Gnade erhalte, in welcher eben die Adoption bestehe. Durand von St. Pourçain erklärte, daß man Christum allerdings den Adoptivsohn Gottes nennen könne, wenn man dieß in dem Sinne nehme, daß Christus durch die Gnade und nicht von Natur in der Jungfrau den Menschen zur Einheit der Person angenommen habe.

Die weitere Entwicklung der Lehre von der Person Christi lag besonders in der Art, wie man die Frage beantwortete, was Christus als Mensch eigentlich angenommen habe. Die früheren griechischen Väter hatten den

Satz festgehalten, daß der Logos als Urbild sein Ebenbild erlösen mußte, und Johannes von Damascus, der ihnen hierin folgte, hatte auch die Menschheit Christi, die durch Aufnahme des Logos dem Logos ähnlich wird, als Urbild für das Menschengeschlecht betrachtet. Da der Sohn Gottes nicht einen einzelnen Menschen angenommen habe, so mußte er die Menschheit angenommen haben. Dabei fragte es sich aber, wie diese Menschheit sich zu den Einzelnen verhalte, und in welchem Sinne sie allgemein sey. Gregorius von Nyssa hatte aus der Annahme des ganzen Geschlechts durch Christum die Annahme aller Einzelnen gefolgert, Johannes von Damascus bemühte sich, dieß genauer zu bestimmen. Im Sohne, sagt er, ist die ganze göttliche Natur mit der ganzen menschlichen Natur, nicht mit einzelnen Personen vereinigt. Die Natur ist ein Allgemeines, die Person ein Besondres. In jeder Person ist die Natur vollkommen, die Personen werden Personen durch die Accidenzien, die Person oder Hypostase ist die Natur mit Accidenzien verbunden. Christus nun nahm bei der Menschwerdung die Natur, die Wesenheit, das εἶδος der Menschheit an, d. h. das Gemeinsame aller Einzelnen derselben Gattung. Nicht die Natur an sich ohne Individuum hat Christus angenommen, auch nicht alle Personen, sondern die Natur im Individuum, welche dieselbe ist mit der Natur in dem εἶδος; d. h. die vollständige menschliche Natur, wie sie in jedem menschlichen Individuum ist, aber nicht ein Individuum oder alle Individuen selbst.

Da die Monophysiten Hypostase und Natur für dasselbe erklärten, so mußte gegen sie auch die Frage zur Sprache kommen, ob Christi Menschheit und der aus Seele und Leib bestehende Christus dasselbe seyen, und Theodorus Abukara hatte darauf geantwortet, daß Christus unser aller Menschheit angenommen habe, daß aber sein Leib und seine Seele ihm angehörten, das Allgemeine der Menschheit sey also auch in ihm ein Besondres geworden; und da die Monophysiten aus der Annahme eines Besondern durch

Jesus auf Nestorianismus schlossen, und die Annahme des Allgemeinen als eines bloß Denkbaren, das erst durch die die Person bestimmenden Eigenthümlichkeiten Person würde, in Widerspruch mit den Behauptungen der Gegner setzten, so unterschied Theodor von Abukara den von Jesu angenommenen sinnlich wahrnehmbaren Körper von dem Allgemeinen der Menschheit in ihm, das nicht sinnlich wahrnehmbar sey, und läugnete, daß das Persönliche in der Menschheit Christi ein Individuelles für sich sey, vielmehr sey der Logos die Hypostase, in welcher die Menschheit Christi bestehe.

Um den in diesen Behauptungen liegenden Schwierigkeiten zu entgehen, erklärte Euthymius, der Logos habe weder den allgemeinen Menschen angenommen, weil dieser unsichtbar, und mehreren gemein ist, so daß er also mehrere oder alle Personen angenommen haben müßte, und in diesem Falle mit uns, als Individuen, nicht gleichen Wesens seyn könnte; er habe aber auch nicht einen persönlichen Menschen angenommen, weil sonst zwei Hypostasen an ihm wären, sondern er habe die Natur eines individuellen Menschen angenommen, dem er zum Princip der Persönlichkeit wurde; da die Natur des einzelnen Menschen zwar die allgemeine, aber in einem Individuum sey. Wenn auf diese Sätze der Gegensatz des Realismus und Nominalismus angewandt wurde, so wurde die allgemeine Menschheit Jesu nominalistisch ein bloß Gedachtes, realistisch aber das unkörperliche Wesen der ganzen Gattung und in beiden Fällen blieb die Persönlichkeit des Einzelnen mit der Persönlichkeit Christi ausser Zusammenhang.

Die Fragen, welche die späteren griechischen Lehrer in Bezug auf die Person Christi gestellt hatten, finden sich auch bei den Scholastikern, und der Lombarde ist des Nihilianismus, d. h., der Behauptung beschuldigt worden, daß Christus als Mensch nichts gewesen sey. Er hatte nemlich gefragt, ob Christus als Mensch eine Person sey, und hatte dessen Persönlichkeit mit der Kirche geläugnet, wie es auch

die späteren Scholastiker und diese auch in Beziehung auf den Begriff des Individuums thaten. Christus war, so lehrt der Lombarde, nicht ein einzelner Mensch an sich, sondern nur beziehungsweise durch die Einheit der Person, welche die Hypostase oder die Persönlichkeit der Menschheit Christi war; die Menschheit Christi habe ihre Substanz nur in der göttlichen Person des Sohnes, und sey also nicht etwas für sich. Ob die Menschheit Christi etwas Allgemeines oder etwas Besonderes sey, läßt er unbestimmt.

Die folgenden Scholastiker leiteten die allgemeine Beziehung Christi zum Menschengeschlechte aus seiner ganzen gottmenschlichen Person her. Christus als Gottmensch, so lehrten sie, ist das Haupt der Gemeinde, und giebt als solches einmal Kraft, Bewegung und Empfindung, dann Aehnlichung, endlich Uebereinstimmung mit seiner Natur. Die Natur des Menschen ist im Einzelnen, kann aber auch gedacht werden als im menschlichen oder göttlichen Verstande, oder als für sich existirend. Dieses Letztere ist unmöglich, weil der Mensch auch zur Sinnenwelt gehört, und auch Christus also seiner menschlichen Natur nach nicht ohne einen sinnlichen Stoff gedacht werden kann, und weil die Annahme der menschlichen Natur die Persönlichkeit zum Zwecke hatte, das εἶδος aber erst in der Person individuell wird. Christus hat die menschliche Natur auch nicht so angenommen, wie sie im göttlichen Verstande ist, weil sonst die menschliche Natur von Ewigkeit im Sohne Gottes gewesen seyn müßte, und auch nicht, wie sie im menschlichen Verstande ist, weil das nur ein Eingebildetes seyn würde, und eben so wenig hat der Logos alle einzelnen menschlichen Individuen angenommen. Denn dieses Angenommenwerden gehört nicht zum Wesen des Menschen, es konnten auch nicht alle angenommen werden, weil sonst keine Vielheit der Subjecte menschlicher Natur, welche mit Christo gleichen Wesens ist, möglich seyn würde, und alle menschlichen Subjecte ihm gleich seyn würden. Christus war nach seiner menschlichen Natur weder eine Person noch ein Individuum;

denn die menschliche Natur ist zwar bei der Annahme vorausgesetzt, aber das Individuum, in welchem diese Natur angenommen wird, ist die göttliche Person.

Der Sohn, lehrten sie ferner, ist Mensch geworden, und nicht der heilige Geist, weil der Sohn das Bild ist, nach welchem der Mensch vom Anfang geschaffen wurde, und das wiederhergestellt werden mußte, er ist das Urbild für die gesammte Creatur; das Wort mußte sich persönlich ganz mit der Creatur einigen, um sie zur Vollkommenheit herzustellen, denn diese Wiederherstellung geschieht nach der Idee, welche eben das Wort ist. Die göttliche Allmacht muß ihre Werke vollkommen machen, und sich durch eine unendliche Wirkung offenbaren, da aber kein bloßes Geschöpf eine unendliche Wirkung ist, weil es an sich endlich ist, so mußte der Sohn Mensch werden, um das unendlich Entfernte zu vereinigen. Und darin liegt auch die Vollendung des All, daß das letzte Geschöpf, der Mensch, mit dem Ursprunge, Gott, vereinigt wird. Doch hält Thomas es für wahrscheinlich, daß Christus nicht Mensch geworden seyn würde, wenn keine Sünde gewesen wäre.

Dagegen zeigt sich Duns Scotus der Ansicht geneigt, daß Christus auch ohne die Sünde der Menschheit gekommen wäre, und er beweiset dieselbe durch folgenden Schluß. Jede Seele wird eher zur Herrlichkeit vorherbestimmt, als ihre Sünde vorhergewußt wird, vorzugsweise die Seele Christi, welche zur höchsten Herrlichkeit bestimmt war. Gott will immer den Zweck früher als die Mittel, und die Herrlichkeit der Seele Christi wollte er vor der Herrlichkeit aller andern, für diese aber die Herrlichkeit eher, als er ihre Sünde oder Verdammniß voraussah, also wollte er die Herrlichkeit der Seele Christi eher, als er den Fall Adams voraussah. Wenn keine Sünde gewesen wäre, wäre Christus nicht als Erlöser erschienen, oder wie andre es ausdrückten, nicht in leidensfähiger Gestalt.

So die Scotisten. Spätere Lehrer sprachen sich für denselben Satz aus dem Grunde aus, weil Christus und

das Menschengeschlecht wesentlich zusammengehörten, und Gott und der Mensch auf das innigste wesentlich verbunden seyen. Die Menschwerdung Christi gehöre zur Vollendung des Menschen und mittelbar der Welt; die menschliche Natur sey der persönlichen Vereinigung mit Gott empfänglich; Gott offenbare in der Menschwerdung seine Macht, Weisheit und Güte, und diese Offenbarung gehöre zu seinem Begriffe; die Menschwerdung erhöhe die menschliche Natur, diese Erhöhung mußte also im voraus bestimmt seyn. Der Mensch konnte weder das unendliche Gut verdienen, noch für eine Beleidigung des unendlich Guten genug thun; für beide Zwecke mußte Christus erscheinen, und würde also auch, wenn keine Sünde gewesen wäre, erschienen seyn.

In Bezug auf die Lehre von der Person Christi erhob sich im neunten Jahrhundert ein Streit über die Behauptung, daß Maria ihn bei verschlossenem Leibe geboren habe, welche Ratramnus bestritt, und sein Abt Paschasius Radbertus vertheidigte. Ratramnus bestritt diese Ansicht, weil sie die wirkliche Geburt und also die wirkliche Menschheit Christi zweifelhaft machte, Radbertus vertheidigte sie, weil die gewöhnliche Art der Geburt den Frauen als Fluch auferlegt sey, und weil Christus, wenn er auf die gewöhnliche Art geboren worden wäre, unter dem Fluche geboren worden wäre, als Kind des Zorns, der Fluch aber dem von dem Engel über die Maria ausgesprochenen Segen widersprechen würde.

Derselbe Paschasius Radbertus sprach wahrscheinlich zuerst den Satz aus, daß Maria, deren Sündlosigkeit schon Augustinus angedeutet hatte, ohne Erbsünde empfangen worden sey. Dieser Satz fand aber erst spät bedeutende Anhänger in der Kirche und die einflußreichsten Lehrer des Mittelalters erklärten sich dagegen. Anselm von Canterbury behauptete ganz entschieden, daß Maria in Sünden empfangen und mit der Erbsünde geboren sey; und als um 1140 dieser unbefleckten Empfängniß der Maria in der Diöcese von Lyon ein eignes Fest gewidmet wurde, erklärte

Bernhard von Clairvaux, daß eine sündlose Empfängniß allein Christo zukomme, und nicht der Maria, obgleich diese in großer Heiligkeit geboren und über alle Menschen mit Heiligkeit begnadigt worden sey, weshalb man auch den Tag ihrer Geburt mit Recht feierlich begehe. Auch Thomas von Aquinum widersprach der Behauptung, daß Maria vor ihrer Beseelung im Mutterleibe geheiligt worden sey, weil diese Heiligung eben nur in der Reinigung von der Erbsünde bestehe; wäre diese vor ihrer Beseelung erfolgt, so wäre sie von der Erbsünde unbefleckt geblieben und hätte die Erlösung durch Christum nicht bedurft, und dieser wäre dann nicht der allgemeine Erlöser. Auch Bonaventura nahm die Heiligung der Jungfrau Maria erst nach ihrer Befleckung durch die Erbsünde an.

Dagegen behauptete Duns Scotus, da Gott die Maria nach seiner Allmacht von der Erbsünde habe bewahren können, da er eben so habe bewirken können, daß sie nur einen Augenblick in der Sünde gewesen sey, oder nur eine bestimmte Zeit überhaupt, so könne man, wenn es der Kirche und der Schrift nicht widerspräche, diejenige unter diesen drei Möglichkeiten annehmen, welche die ehrenvollste für die Maria sey. Gewiß sey sie nie weder in Bezug auf die wirkliche, noch in Bezug auf die Erbsünde actualiter eine Feindin Gottes gewesen; sie würde es aber gewesen seyn, wenn Gott sie nicht bewahrt hätte.

Was Duns Scotus nur noch als wahrscheinlich bezeichnet hatte, nahmen seine Schüler als gewiß an, und bestimmten darnach die einzelnen Punkte dieser Lehre. Sie unterschieden ein formale der Erbsünde, welches in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bei der Verpflichtung dieselbe zu haben besteht, von dem materiale derselben, welches die fleischliche Begierde ist; und behaupteten, jenes formale sey nicht in der Maria gewesen. Denn sie habe zwar die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht gehabt, da Adam diese für sich und alle seine Nachkommen verloren habe, aber sie habe dagegen die angenehm machende Gnade des

heiligen Geistes gehabt, welche höher als die ursprüngliche Gerechtigkeit sey, da diese nur die umsonst gegebene Gnade sey. Wer die angenehm machende Gnade habe, könne weder die Erbsünde, noch eine Todsünde haben. Gott habe der Maria im Augenblicke ihrer Empfängniß die Gnade verliehen, durch welche sie vor der Erbsünde bewahrt wurde. Das Materiale der Sünde sey gar nicht in ihr gewesen.

Gegen diese Behauptungen der Scotisten, welche Franziscaner waren, erklärten sich die Dominicaner als Thomisten, und diese Differenz blieb ein fortwährender Streitpunct zwischen diesen beiden Orden.

Die Synode von Basel entschied zu Gunsten der Franziscaner, daß Maria durch besondre göttliche Gnade von der Erbsünde und aller wirklichen Sünde frei geblieben sey. Sixtus IV. bedrohte sowohl diejenigen, welche die Behauptung der unbefleckten Empfängniß Mariä, als diejenigen, welche die entgegengesetzte Behauptung für ketzerisch erklären würden, mit der Excommunication.

7. Vom Menschen.

Die Lehre von Christo als dem Gottmenschen verband die Untersuchungen über die Dreieinigkeit mit den Forschungen über den Menschen, und diese erschienen als unentbehrlich, um die Lehre von der Sünde und der Erlösung zu begründen. Zu diesem Zwecke mußten vorzugsweise der Ursprung und die Beschaffenheit der menschlichen Seele zur Untersuchung gelangen, und die Scholastiker mußten die von den Vätern unentschieden gelassenen Fragen über Traducianismus und Creatianismus wieder aufnehmen und einer Entscheidung näher zu bringen suchen. In der ersten Zeit der Scholastik, in welcher nur noch die logischen Schriften des Aristoteles benützt wurden, war die Hauptquelle der Scholastiker für die Psychologie das wahrscheinlich von dem Benedictinerabte Alcher (aus der ersten Hälfte des zwölften

Jahrhunderts) herrührende Werk de anima, welches für die mystische Theologie des Mittelalters, die durchaus auf psychologischer Grundlage ruht, auch fortwährend die Hauptquelle blieb. Die späteren Scholastiker nahmen des Aristoteles Werk von der Seele und dessen physische Schriften zu Hülfe, und erweiterten und vervielfältigten dadurch die Fragen über diesen Gegenstand. Die großen Systeme, wie die des Thomas von Aquinum und des Duns Scotus geben unter dem Artikel vom Menschen eine vollständige Psychologie.

Alcher erklärt sich gegen die Theilung der Seele in Seele und Geist, und betrachtet Seele und Geist als Theile der einen Seele, welche Seele sey, insofern sie den Körper belebt, und Geist als vernünftiges Erkennen. Diese Gesammtseele, unsichtbar und einfach, hat Kräfte und Eigenschaften; ihre Hauptvermögen sind Concupiscibilität, Irascibilität und Rationalität. Sie stellt sich durch den Sinn die Körper, durch die Einbildungskraft die Bilder und Formen der Körper, durch den Verstand deren Natur, durch den Intellect den erschaffenen, und durch die Intelligenz den unerschaffenen Geist vor. Das durch den Sinn Empfundne stellt die Einbildungskraft dar, der Gedanke formt es, das Forschungsvermögen (ingenium) erforscht es, der Verstand macht es deutlich, das Gedächtniß bewahrt es, die Intelligenz begreift es und übergiebt es der Meditation und Contemplation. Die Einbildungskraft der Seele und die Sensibilität des Körpers (als der körperliche Geist) vermitteln Körper und Seele. Die höhere Erkenntnißkraft ist Bild und Aehnlichkeit Gottes, und kann sich deshalb mit Gott vereinigen; die Sensibilität ist Bild und Aehnlichkeit der Seele, und kann sich deshalb mit dieser vereinigen. Die Affectionen der Furcht, des Schmerzes, des Verlangens und der Freude üben die Seele zur Tugend, die Tugenden der Tapferkeit, der Mäßigung, der Gerechtigkeit und Klugheit stärken sie gegen das Laster, Glaube und Hoffnung weihen sie, Demuth, Reinheit und Liebe vervollkommnen

sie, und vereinigen sie mit Gott. Mit dem Körper tritt die Seele in Verbindung durch die natürliche Kraft, (welche in vier untergeordneten Kräften den Körper erhält,), durch die Lebenskraft, welche die Wirkung des Blutes bestimmt, und durch die animalische Kraft, welche vom Gehirne aus Sinne, Sprache und Bewegung veranlaßt. Aus den drei Gehirnkammern geht, aus der ersten das Empfinden (Phantasie), aus der zweiten die Bewegung (Gedächtniß), aus der dritten die Denkfähigkeit (Vernunft) hervor, welche drei Wirkungen der Seele und dem Körper zugleich in verschiedner Weise zukommen.

Dieß sind die Hauptbestimmungen der Psychologie des Alcher. Bei den Scholastikern drängte sich in Bezug auf die Frage von dem Ursprunge der Seele, die Alternative auf, (welche Anselmus hervorgehoben hat,) daß das Kind entweder sogleich von der Empfängniß an eine vernünftige Seele haben müsse, weil es ohne dieselbe keinen vernünftigen Willen haben könne, oder daß, wenn dieß nicht der Fall sey, auch keine Erbsünde sogleich bei der Empfängniß in ihm seyn könne. Das erste schien deshalb unbegreiflich, weil die erzeugte Frucht, wenn sie vor der Gelangung zur vollkommnen menschlichen Gestalt sterbe, als der Versöhnung durch Christum nicht theilhaft, verdammt werden müsse, und für diese Verdammung schienen Hiob 14, 4. und Ps. 51, 7. zu sprechen. Um diese Schwierigkeit zu lösen, nahm Anselmus an, daß die Schrift in den angeführten Stellen wie anderwärts von etwas was noch nicht ist als von etwas Seyenden deshalb spreche, weil es gewiß zum Seyn gelangen werde. In diesem Sinne könne man auch sagen, daß der Mensch aus unreinem Saamen und in Sünden empfangen werde, nicht als ob im Saamen die Unreinheit der Sünde wäre, sondern weil der Empfangene als Mensch der Nothwendigkeit unterliege, sobald er die vernünftigo Seele erhalte, ein Sünder zu werden.

Hugo von St. Victor erklärte sich für den Creatianismus gegen den Traducianismus. Der Lombarde widerlegt

in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand erst den Irrthum, daß die menschliche Seele aus Gottes Wesen geschaffen sey, und entscheidet sich dann auf die Frage, ob die Seele vor dem Körper oder in dem Körper geschaffen worden sey, für die Antwort, daß, möge man nun mit Augustinus annehmen, daß die Seele des ersten Menschen vor dem Körper geschaffen worden sey, und sich dann freiwillig mit demselben verbunden habe, oder mit andern, daß Adams Seele im Körper geschaffen worden sey, doch immer gewiß bleibe, daß die Seelen der übrigen Menschen im Körper geschaffen würden, indem Gott sie schaffend eingieße und eingießend schaffe.

Anselmus und der Lombarde hatten den Ursprung der Seele überhaupt betrachtet; Thomas von Aquinum unterschied den Ursprung der sinnlichen und der intellectiven Seele und ließ jene durch die Fortpflanzung, diese durch eine unmittelbare Schöpfung Gottes entstehen. Um diese Ansicht zu begründen, führt er erst dasjenige an, was gegen die Fortpflanzung der sinnlichen Seele durch die Zeugung zu sprechen scheint. Man sage nemlich, sie sey als vollkommne Substanz, die nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, nicht zeugbar, sondern müsse von Gott geschaffen werden, da die Zeugung ja durch die Zeugungskraft erfolge, welche niedriger sey als die sinnliche Seele. Alles Zeugende fahre man fort, zeuge ein sich Aehnliches, und so müsse die Form des Gezeugten der Wirksamkeit nach in der Ursache der Zeugung seyn, das sey aber bei der sinnlichen Seele nicht der Fall, da sie weder selbst, noch ein Theil von ihr im Saamen sey. Wäre im Saamen ein Princip der sinnlichen Seele, so müßte dieß dem Gezeugten entweder bleiben oder nicht, das erste sey unmöglich, weil bei dieser Voraussetzung Gezeugtes und Zeugendes dasselbe wären, das andre gleichfalls, weil da ein Wirkendes zu seiner eignen Vernichtung wirken müßte.

Thomas widerlegt diese Beweisführung einmal durch die Behauptung, daß die sinnliche Seele keine vollkommne

Substanz sey, dann durch die Erklärung, daß die zeugende Kraft nicht bloß aus eigner Kraft, sondern in Kraft der ganzen Seele, deren Kraft sie sey, zeuge; je vollkommner die Seele sey, eine desto vollkommnere Wirkung habe ihre zeugende Kraft; da ferner die active, aus der Seele des Zeugenden hergeleitete Kraft im Saamen gleichsam eine Bewegung der zeugenden Seele selbst, und nicht die Seele oder ein Theil der Seele, sondern nur in der Kraft sey, da die active Kraft keines Organes in ihrer Wirksamkeit bedürfe, sondern in dem im Saamen eingeschlossenen Geiste liege, der eine gewisse Wärme aus der Kraft der himmlischen Körper habe, und in diesem Geiste die Kraft der Seele mit der himmlischen Kraft zusammenkomme, so widerlegten sich dadurch jene Einwürfe vollständig. Die intellective Seele dagegen könne als immateriell durchaus nicht aus der in dem Saamen befindlichen Kraft hervorgehen.

Thomas hatte für diese Beweisführung sich besonders aristotelischer Sätze bedient. Dieß konnte er bei der Nachweisung der Unsterblichkeit der Seele nur zum Theil thun, weil Aristoteles nirgends einen vollständigen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele geführt, sondern denselben nur dadurch möglich gemacht oder vorbereitet hatte, daß er das Denkvermögen als eine von der Materie verschiedne Kraft bezeichnete, deren Wesen in reiner Thätigkeit bestehe, daß diese Kraft von aussen in den Menschen komme, und als dem göttlichen Wesen ähnlich, das Göttliche im Menschen, unzerstörbar und impassibel sey.

Anselmus hatte die Unsterblichkeit der Seele aus der Voraussetzung der Nothwendigkeit ewiger Belohnung und ewiger Bestrafung bewiesen, und gegen den Einwurf, daß da nur die Seelen die Gott liebten, ewig selig, diejenigen aber, die Gott verachteten, ewig unglücklich seyn würden, die Seelen der Kinder also, die Gott weder liebten noch verachteten, auch weder selig noch verdammt werden könnten, die Gleichwesentlichkeit aller Seelen geltend gemacht, aus welcher die Unsterblichkeit ihrer aller folge.

Thomas führte diesen Beweis in folgender Art. Man wende gegen die Unsterblichkeit der Seele ein, daß alles, was gleichen Ursprung habe, auch gleiches Ende haben müsse, Menschen und Thiere also gleich sterblich seyn müßten, daß ferner alles, was aus Nichts geschaffen sey, wieder zu Nichts werden könne, der Mensch aber (nach Weisheit 2, 1. ꝛc.) aus Nichts geschaffen sey, daß endlich nichts ohne seine ihm eigenthümliche Wirksamkeit seyn könne, und da diese Wirksamkeit der Seele in dem Denken mit dem Phantasiebilde (intelligere cum phantasmate) bestehe, und dieß nicht ohne den Körper sey, also auch die Seele nach der Vernichtung des Körpers nicht mehr bestehen könne.

Gegen diese Einwürfe führte Thomas zuerst den Satz des Areopagiten an, daß die menschlichen Seelen durch Gottes Güte intellectuell seyen und ein unsterbliches, substantielles Leben hätten, und fährt dann so fort. Die Vernichtung geschieht entweder an sich oder per accidens; ein Subsistirendes kann aber per accidens weder gezeugt noch vernichtet werden; was das Seyn an sich hat, kann auch nur an sich gezeugt oder vernichtet werden. Nichtsubsistirendes wird durch Zeugung und Vernichtung von Zusammengesetzten gezeugt und vernichtet. Die menschliche Seele besteht an sich, und wenn sie auch aus Materie und Form bestünde, würde sie doch deshalb unsterblich seyn müssen, weil sich kein Gegensatz in ihr findet, sondern nur Kenntniß des Entgegengesetzten. Alles strebt ferner von Natur auf seine Weise, das Erkennende also nach der Weise der Erkenntniß zu seyn. Die Sinne erkennen bloß Oertliches und Zeitliches; der Intellect dagegen faßt das Seyn absolut und nach aller Zeit; deshalb begehrt alles Intellectuelle von Natur immer zu seyn. Ein Begehren von Natur kann aber nicht ohne Grund seyn; folglich ist jede intellectuelle Substanz unvergänglich. Mensch und Thier haben dasselbe Princip nur in Bezug auf den Körper, nicht auf die Seele. Das Schaffen geht nicht aus einer passiven, sondern aus einer activen Kraft des Schaffenden hervor, und es wird

nicht etwas deshalb in Nichts verwandelt, weil es eine Kraft zum nicht seyn hat, sondern deshalb, weil der Schöpfer ihm das Seyn nicht einflößt. Vergänglich ist was die Kraft hat, nicht zu seyn.

Es war die aristotelische Seelenlehre, welche auf diese Bestimmungen Einfluß hatte, und dieß veranlaßte auch die andern Fragen, welche Thomas und die folgenden Scholastiker über diesen Gegenstand aufwerfen; ob die Seele körperlich sey, ob sie für sich bestehe, ob die Thierseelen für sich bestehen, ob die Seele der Mensch sey, ob sie aus Materie und Form zusammengesetzt sey, ob Mensch und Engel von derselben Gattung seyen; dann in Bezug auf die Vereinigung der Seele mit dem Körper, ob das intellective Princip sich mit dem Körper als Form vereinige, ob es sich mit den Körpern vervielfältige, oder eines in allen Körpern sey, ob in dem Körper, dessen Form das intellective Princip ist, eine andre Seele sey oder eine andre substantielle Form; welcher Art der Körper seyn müsse, dessen Form das intellective Princip ist; ob sich die Seele mit einem solchen Körper mittelst eines andern Körpers vereinige, oder mittelst irgend eines Accidens; ob die Seele in jedem Theile des Körpers ganz sey; dann in Bezug auf die Seelenvermögen, ob die Wesenheit der Seele in ihrer Kraft sey; ob nur ein Seelenvermögen, oder ob mehrere seyen; wie sich diese Vermögen unterscheiden; wie ihre gegenseitige Ordnung sey; ob die Seele das Subject aller ihrer Vermögen sey; ob diese Vermögen aus der Wesenheit der Seele fließen; ob ein Vermögen aus dem andern entstehe, und ob alle diese Vermögen nach dem Tode in der Seele bleiben.

In dieser Art behandelt Thomas in einer großen Anzahl von Fragen den gesammten Inhalt der Psychologie, ohne Zweifel mit Rücksicht auf die Bedeutung, welche alle diese Fragen auf die Lehre vom Zustande des ersten Menschen vor dem Falle und nach demselben, und auf die Lehrbestimmungen über die menschliche Natur in Christo haben,

und die folgenden Scholastiker sind ihm in der Ausführlichkeit dieser Behandlung nachgefolgt.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, deren Demonstrirbarkeit Duns Scotus in Zweifel stellte, mußte gegen Läugner derselben vertheidigt werden und hat mehrere ausführliche Abhandlungen veranlaßt. Es ist bereits angeführt, in welcher Weise Marsilius Ficinus vom Standpuncte der neuplatonischen Philosophie aus die Unsterblichkeit der Seele bewies und vertheidigte.

8. Letzte Dinge.

An die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele schließt sich die Lehre von den letzten Dingen an.

Mit den gnostischen und manichäischen Lehren waren auch die Irrthümer über den Zustand des Menschen nach dem Tode zu den Katharern übergegangen, und die Kirchenlehrer hatten gegen diese Irrthümer sowohl, als gegen pantheistische Ansichten die Sätze der Kirchenlehre zu vertheidigen und zu erläutern. Die gnostische und manichäische Lehre hatte den Körper von der Unsterblichkeit ausgeschlossen und diese nur der Seele und dem Geiste in verschiednen Stufen zuerkannt; die Pantheisten nahmen eine endliche Auflösung alles Seyenden in Gottes Wesen an. Die Kirchenlehrer dagegen giengen von den Sätzen des Glaubensbekenntnisses aus, daß eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben sey, und gründeten auf diese Sätze ihre Erläuterungen und Erörterungen der gesammten Lehre von den letzten Dingen.

Anselmus leitete die Nothwendigkeit der Auferstehung des Körpers aus dem ursprünglichen Zustande des Menschen her. Der erste Mensch war nicht nothwendig zum Tode bestimmt; er würde nicht gestorben seyn, wenn er nicht gesündigt hätte. Da nun aber der Mensch vollständig wieder hergestellt werden soll, so muß er so wieder hergestellt

werden, wie er gewesen seyn würde, wenn er nicht gesündigt hätte. Weil er nun in diesem Falle mit dem Körper unsterblich geworden seyn würde, so muß er nun auch mit dem Körper auferstehen; und dieß muß, wie in Bezug auf den Lohn für die Guten, so auch in Bezug auf die Strafe für die Bösen gelten.

Hugo von St. Victor nimmt eine örtliche Hölle an, in welche die Bösen sogleich nach dem Tode versetzt werden, so wie die Guten gleichfalls unmittelbar nach dem Tode in den Himmel gehen; die noch unvollkommenen Guten werden im Fegfeuer gereinigt. In der Hölle sind verschiedne Stufen von Strafen, und diese Strafen sind körperlich. Ueber die Wiederkunft Christi, die Auferstehung, das Weltgericht, das Weltende und das ewige Leben wiederholt Hugo fast nur die Sätze des Augustinus, dessen Schilderung des Zustandes der Seligen er ganz aufnimmt, nach welcher im seligen Leben kein Böses existirt und kein Gutes verborgen ist, und nur Gott gelobt wird, der alles in allem ist; wo weder Trägheit noch Mangel gefunden wird, alle Glieder des Leibes vollkommen und in wunderbarer Harmonie erscheinen, wo alles geziemend ist, der Körper augenblicklich da ist, wo der Geist ihn haben will, wo Gottes Verherrlichung ohne Irrthum und Schmeichelei ist, wo wahre Ehre nur bei den Würdigen wohnt, wo wahrer Friede, Gott selbst der Lohn der Tugend und das Ziel aller Sehnsucht ist, wo der höher Beseligte den minder Beseligten nicht beneidet, wo der freie Wille durch die Gnade Gottes in der Unmöglichkeit des Sündigens besteht, wo die Seligen vergangene Uebel wohl denken, aber nicht empfinden, und vollkommen einsehen, daß Gott ist und daß er alles in allem ist.

Der Lombarde setzt zuerst die Auferstehung des Fleisches als unzweifelhaft und erläutert dann die 1. Theß. 4, 13 — 17. gegebene Schilderung der Auferstehung, indem er die Stimme Christi erklärt und durch die Mitternacht das Unerwartete des Moments der Auferstehung bezeichnet

werden läßt. Die Erwählten haben die Erinnerung vergangener Uebel ohne Schmerz; die noch Lebenden werden im Augenblicke sterben und sofort auferstehen und unsterblich werden, obwohl er nicht entscheidet, ob nicht die Erwählten unter den Lebenden ohne Tod Christo werden entgegengerückt werden. Gute und Böse stehen unsterblich auf, aber nicht impassibel, mit allen Gliedern, jeder in dem Alter in dem Christus starb, und in der diesem Alter angemessenen Gestalt, so daß die Theile, die der Körper des Menschen je hatte, auf angemessene Weise so wieder vereinigt werden, daß sie eben die für dieses Alter passende Gestalt erhalten. Die Körper der Heiligen werden ohne alle Mängel auferstehen und von aller Mißgestalt frei seyn. Ob die Gottlosen mit den Mängeln ihrer Körper auferstehen werden, läßt er mit Augustinus unentschieden. Aber diese Körper der Gottlosen werden unverzehrt in ewigem, körperlichen Feuer brennen, welches auch die Seelen fühlen werden, da sie ihre ganze Empfindung beibehalten. Sogleich nach dem Tode beginnt die Qual für die Bösen, die Lust für die Guten, und Qual und Lust wachsen nach der Auferstehung. Abendmahl und Almosen für die Todten haben eine günstige Wirkung für diejenigen, welche zwischen den ganz Guten und ganz Bösen in der Mitte stehen, da jene sie nicht bedürfen und diese keinen Nutzen davon haben. Ueber die Worte, mit welchen Gott das Urtheil am Gerichtstage aussprechen werde, entscheidet der Lombarde nichts. Die sämmtlichen Heiligen werden mit Gott und Christo richten in uns unbekannter Weise. Vor dem Richter wird Feuer hergehen, welches die Gestalt, nicht die Substanz dieser Welt verzehrt, und dieses Feuer wird so hoch steigen, als das Wasser bei der Sündfluth stieg, und nur den Lufthimmel nicht den Aetherhimmel erreichen, die Bösen verzehren und die Guten reinigen. Dann kommt die Nacht, in welcher die Todten auferstehen werden, die Engel sammeln sie, und es erfolgt der Richterspruch. Er findet es wahrscheinlich, daß Dämonen in derselben Art Quäler der Ver-

dammten seyn werden, wie sie hier auf Erden ihre Versucher waren. Christus wird als Richter in Knechtsgestalt erscheinen, damit die Bösen seine Gottheit nicht sehen und sich daran freuen, aber seine Knechtsgestalt wird eine verherrlichte seyn, und er wird in der Kraft der Gottheit, nicht ohne Vater und heiligen Geist richten.

Die Fragen, welche der Lombarde über die Lehre von den letzten Dingen aufwarf, hat Thomas von Aquinum in seinem Commentare zu dessen Sentenzen erklärt und vermehrt. Er fragt ob es wirklich eine Körperauferstehung giebt, ob Christi Auferstehung der Grund unsrer Auferstehung ist, ob die Auferstehung erst am Ende der Welt, und da als eine allgemeine erfolgt; ob der Tod bei allen der Anfangspunct der Auferstehung ist; ob nach derselben jeder seine begangenen Sünden kennt; ob die Seele denselben Körper wieder nimmt, ob alle Glieder auferstehen, ob alle Auferstehenden von einem Alter, nemlich jugendlich seyn werden; ob die Körper der Verherrlichten impassibel, ob sie fein, beweglich, leuchtend sind, ob die Körper der Verdammten mit ihren Mängeln auferstehen, ob das Höllenfeuer körperlich ist, ob die Sinnesvermögen in der getrennten Seele bleiben; ob die Seelen nach dem Tod in eigne Aufbewahrungsorte kommen, ob der limbus inferni und der Schooß Abrahams dasselbe sind, ob die Gebete des einen dem andern, und ob sie den in der Hölle Befindlichen nützen, ob den Seelen der Verstorbenen bloß die Gebete der Kirche und die Opfer des Altars und Almosen, und ob die Gebete für einen Verstorbenen diesem mehr als andern helfen; ob die Heiligen unsre Gebete kennen, ob wir die Heiligen um ihre Fürsprache für uns bitten sollen, ob Gott die Gebete der Heiligen für uns immer erhört; ob Gott Gerechtigkeit beigelegt werden könne, ob das Werk Gottes bloß deßhalb gerecht heißt, weil es ihm so gefällt, ob den Sündern durch die göttliche Gerechtigkeit die ewige Strafe zuerkannt wird; ob Barmherzigkeit in Gott ist, ob Gott immer darum Barmherzigkeit übt, daß er citra con-

dignum straft, und ultra meritum belohnt, ob die göttliche Barmherzigkeit alle Strafen der Menschen und der Dämonen aufhören läßt, ob ein allgemeines Gericht seyn wird, ob Menschen mit Christo richten werden, ob alle Menschen beim Gerichte erscheinen, ob eine Reinigung der Welt durch Feuer erfolge, ob dieses Feuer auch die oberen Himmel reinige, ob es auf das Gericht folge; ob Christus in menschlicher Knechtsgestalt oder in verherrlichter Menschengestalt richte, ob die Gottheit von den Bösen ohne Freude gesehen werden kann, ob der Ankunft des Herrn zum Gericht Zeichen vorhergehen, ob die Welt erneuert und dann die Bewegungen der Himmelskörper aufhören, und sie selbst eine höhere Klarheit erhalten werden, ob die Elemente durch die Aufnahme einer Klarheit werden erneuert, ob bei dieser Erneuerung Pflanzen und Thiere bleiben werden; ob die Seligkeit in körperlichen Gütern besteht, ob sie etwas Ungeschaffenes ist, ob alle die Seligkeit begehren, ob die Seligkeit der Heiligen nach dem Gerichte größer seyn wird, als vorher; ob die Seligen Gott nach seiner Wesenheit und ob mit körperlichen Augen sehen, ob sie ihn, indem sie ihn sehen, begreifen, ob von denen die Gott seiner Wesenheit nach sehen, einer ihn vollkommner als der andre sieht, ob die die Gott seiner Wesenheit nach sehen, alles sehen, was Gott in sich sieht, ob irgend ein geschaffener Intellect aus natürlichen Kräften Gott nach seiner Wesenheit sehen kann, ob Gott hienieden nach seiner Wesenheit gesehen werden kann; ob die Lust ein Leiden sey, ob die Ursache der Lust eine bloße unverhinderte Wirkung des natürlichen Habitus ist; ob der Lust die Traurigkeit entgegengesetzt, ob jede Lust gut, ob die körperliche Lust größer als die geistige ist; ob die Seligen Gaben (dotes) haben, ob die Gabe etwas andres ist, als die Seligkeit, ob in Christo Gaben sind, ob in den Engeln, wie viele Gaben es giebt, ob nur drei, Schauen, Liebe und Genießen; was die aureolae (Kronen) der Jungfrauen, Martyrer und Prediger, und deren Verhältniß zur Seligkeit überhaupt ist;

ob die Seele etwas denken (intelligere) kann, wenn sie vom Körper getrennt ist, ob sie dieß durch die vom Körper abstrahirten species thut, wie jetzt, ob sie Einzelnes kennt, ob ihre Erkenntniß durch die örtliche Entfernung gehindert wird; ob der gesammte Wille der Verdammten böse ist, ob sie sich der Kenntniß bedienen können, die sie in diesem Leben hatten, ob sie in der Hölle nur mit Feuer gestraft werden, ob die Seligen die Strafen der Verdammten sehen.

Aehnliche Fragen und großentheils dieselben stellt Duns Scotus in seinem Commentar über diesen Theil der Sentenzen des Lombardus und nimmt dabei auf die Beantwortungen des Thomas fortwährend Rücksicht. *)

---

*) Die Vorstellungen von den letzten Dingen, welche bei den Scholastikern durchgehends vorkommen, sind aus dem Elucidarium genommen, einem Werke in drei Büchern, welches in Gesprächsform die ganze Dogmatik behandelt und früher fälschlich dem Anselmus zugeschrieben wurde. Das dritte Buch dieses Werkes enthält über die letzten Dinge folgende Bestimmungen, welche die Antworten auf die meisten Fragen des Thomas geben. Bei dem Tode des Menschen kommt sein Schutzengel mit vielen andern Engeln und führt die Seele aus dem Kerker des Leibes mit süßem Gesang, hellem Lichte und süßem Geruche in das geistige Paradies, die geistige Wohnung der Seligen, welche die ewige Weisheit vom Anfang an gemacht hat, in den intellectuellen Himmel, wo Gott von den Seligen wie er ist, von Angesicht zu Angesicht geschaut wird. Dahin kommen die Vollkommenen (Mönche, Martyrer und Jungfrauen), welche ausser den Geboten auch die Rathschläge befolgt haben, sogleich. Die Gerechten (die Gottes Gebote ohne Murren erfüllen), kommen sofort in eine geistige Freude, die unvollkommenen Gerechten (die Verehelichten) in anmuthige Wohnungen und viele von ihnen durch Fürbitten der Heiligen und durch Almosen schon vor dem Gerichte zu größerer Herrlichkeit, und werden nach dem Gerichte Engel. Sehr unvollkommene Erwählte werden durch die Dämonen, ohne daß diese ihnen schaden können, gereinigt; ihnen helfen Messen, Gebete, Almosen, und sie werden in verschiedenen Fristen befreit und mit andern Er-

Die Lehre vom Fegfeuer ist von allen Scholastikern ohne bedeutende Modificationen der von Gregor d. Gr. aufgestellten Ansicht über dasselbe angenommen. Augustinus

---

wählten den Engeln zugesellt. In diesem Leben werden die Sünder durch Unglück gereinigt, nach dem Tode durch großes Feuer oder große Kälte, oder überhaupt durch Schmerzen, welche alle Schmerzen dieser Welt bei weitem übersteigen, und in welchen Heilige und Engel sie von Zeit zu Zeit stärken und trösten; sie leiden in ihren Körpern, weil diese mit der Seele gesündigt haben. Die Seelen der Bösen werden von schrecklichen Dämonen mit Schmerz aus dem Körper gerissen und in die Hölle gebracht. Die obere Hölle ist der unterste Theil dieser Welt, der voll leiblicher und geistiger Schmerzen ist, der untere Theil ist ein geistiger Ort voll unauslöschlichen Feuers. Die Strafen sind Hitze, Kälte, quälendes Gewürm, Gestank, Schläge, Finsterniß, die Sünden, die einer an dem andern sieht, der Anblick der Dämonen und feurige Fesseln. Die Gerechten sehen die Bösen in ihrer Qual zur Erhöhung ihrer Freude, die Bösen sehen die Herrlichkeit der Gerechten nur vor dem Gerichte, um zu empfinden, was sie verloren haben. Vor der Ankunft Christi waren die Gerechten in der oberen Hölle, von wo aus man die untere sehen kann, deren Bewohnern die obere wie ein Ort der Erfrischung vorkomme, da die in derselben Befindlichen nur theilweise Finsterniß und einige Strafen litten. Die Guten erkennen sich gegenseitig vollkommen, die Bösen kennen von einander den Grund ihrer Strafe. Die Guten beten für ihre Lieben, ihr Gebet ist Wunsch, der sogleich erfüllt wird. Die volle Freude tritt erst nach der Vereinigung aller Guten ein. Das Haus des Vaters ist das Schauen Gottes, die Wohnungen in demselben sind die verschiednen Belohnungen. Die Guten wissen alles was hienieden geschieht, sie können den Menschen erscheinen, die Bösen aber nicht, ihre Erscheinungen sind Dämonen in luftigen Körpern. Engel werden die Posaune blasen; und wenn Gute und Böse dieses hören, werden sie in einem Augenblicke auferstehen. Der Tod der Seele ist die Sünde, ihre Auferstehung ist die Buße. Die Auferstehung der Körper erfolgt an Ostern. Die Erde wird zur Zeit der Auferstehung bevölkert seyn, die verstorbenen Guten

hatte ein reinigendes Feuer für diejenigen, welche zwischen Guten und Bösen in der Mitte stehen, besonders durch die Folgerungen, welche aus Mrk. 12, 32. hervorgehen, wahr-

---

werden in den Lüften Christo entgegengerückt werden und die lebenden Guten mit ihnen; diese letzteren werden während der Entrückung sterben und wieder aufleben, die Bösen werden vor Schreck sterben und dann wieder lebendig werden. Alle ohne Ausnahme, die einmal geathmet haben, werden in einem Alter von 30 Jahren auferstehen, und die zerstreuten Theile der Körper in eine angemessene Gestalt vereinigt werden. Die Gerechten werden unsterbliche und unzerstörbare hellleuchtende Körper haben, die Verworfenen unsterbliche, durch keine Qual zerstörbare, finstere Körper. Das Gericht erfolgt um Mitternacht in der Luft; der Herr erscheint dabei in der Gestalt, in der er aufgefahren mit allen Engelordnungen, die die Todten rufen, und im Sturme; das Stellen zur Rechten bedeutet die Erhebung in die Höhe, das zur Linken das Herabstürzen auf die Erde. Die Guten sehen den Herrn, wie er auf dem Thabor war, die Bösen so wie er am Kreuze hieng. Der Sohn richtet, weil er beleidigt ist, Vater und Geist wirken mit zum Gerichte, Jesu Sitzen beim Gerichte bedeutet, daß seine Menschheit in seiner Gottheit ruht. Die Sitze der Apostel sind ihr Gewissen. Die Engel scheiden Gute und Böse in vier Klassen, in solche, welche vollkommen sind und mit Gott richten, in solche, die durch das Gericht selig werden, in Gottlose die ohne Gericht zu Grunde gehen, in Böse die durch das Gericht verdammt werden. Apostel, Martyrer, Mönche und Jungfrauen richten die Gerechten, indem sie ihnen zeigen, daß sie ihre Lehre und ihr Beispiel nachgeahmt haben und deshalb ins Himmelreich kommen. Barmherzige die in rechtmäßiger Ehe lebten, hören die Stimme des Richters: Kommet, ihr Gesegneten rc., Heiden und Juden nach dem Leiden Christi werden ohne Gericht verdammt; die vorchristlichen Juden, die Sünder waren, und die bösen Christen werden gerichtet und verdammt. Die Bücher beim Gerichte sind die Apostel, die Propheten und alle Vollkommnen, das Buch des Lebens ist Christi Leben, die göttliche Kraft, in welcher alle ihr Gewissen klar und deutlich sehen. Nach dem Gerichte geht der Teufel mit den Seinigen in den Feuerpfuhl,

scheinlich gefunden, und die Gebete für die Todten, welche von den frühesten Zeiten in der Kirche gewöhnlich waren, und schon von Tertullianus ausdrücklich erwähnt werden, hatten eine mögliche Reinigung der in Sünden Verstorbenen nach dem Tode vorausgesetzt. Die Alexandriner hatten, indem sie alle Strafen als Reinigungsmittel ansahen, auch das die Welt verzehrende Feuer als ein reinigendes betrachtet, und die folgenden Väter waren dieser Ansicht beigetreten, aber so, daß sie, was die Alexandriner nicht thaten, dieses weltverzehrende und die Sünder reinigende Feuer von dem ewigen Feuer der Hölle unterschieden. Die eigentliche Lehre vom Fegfeuer aber, wie diese dann in der lateinischen Kirche blieb, hatte Cäsarius von Arles so bestimmt, daß alle heilige Fromme, welche ohne Todsünden und leichte Sünden erfunden werden, durch das 1. Kor. 3, 12. er-

---

Christus mit den Seinigen ins himmlische Jerusalem, wo er sich ihnen zeigt wie er ist, wo seine Menschheit und die ganze Kirche in der Gottheit herrschen werden und Gott die Freude aller seyn wird. Ein Feuer so hoch als die Sündfluth wird die Welt verzehren. Die Elemente werden, gereinigt, bleiben und eine verherrlichte Gestalt des Himmels und aller Sterne, die sich dann nicht mehr bewegen werden, und der Erde erscheinen, die ein Paradies werden wird. Die Leiber der Heiligen werden glänzend und beweglich, und vielleicht auch anmuthiger Manichfaltigkeit wegen an Gestalt und Alter verschieden seyn, nackt ohne Schaam, weil ihre Lust und Seligkeit ihre Gewande sind. Sie wollen nur das Gute und thun dieß frei, und sind augenblicklich, wo sie seyn wollen. Sie ruhen und schauen Gott, das ist ihr Preis Gottes. Sie erinnern sich ihrer vergangenen Leiden ohne Schmerz und haben in Bezug auf den Körper Schönheit, Schnelligkeit, Stärke, Freiheit, Lust, Gesundheit und Unsterblichkeit, und in Bezug auf die Seele Weisheit, Freundschaft, Einigkeit, Macht, Ehre, Sicherheit und Freude, und dieß alles im höchsten alle menschliche Fassungskraft übersteigenden Grade. Das Gegentheil aller dieser Gaben, in demselben undenklichen Grade, findet bei den Verdammten statt.

wähnte Feuer durchgehen, diejenigen aber, die ihre leichten Sünden nicht gesühnt haben, aber ohne Todsünden geblieben sind, in diesem Feuer lange werden gepeinigt werden. Gregor d. Gr. war dieser Ansicht beigetreten, und hatte sie aus Mtth. 12, 31. ꝛc. zu erweisen gesucht und es für nothwendig erklärt, daß die Zulassung zu diesem Fegfeuer durch gute Werke in diesem Leben verdient werde. Diese Lehre vom Fegfeuer wurde in der lateinischen Kirche Kirchenlehre. Es wurde dadurch für diejenigen Seelen, welche sich leichterer Sünden schuldig gemacht und dieselben auf Erden nicht abgebüßt hatten, die Annahme eines Ortes nöthig, in welchem diese Abbüßung durch vorübergehende Qualen erfolgen könnte. Die Lage dieses Ortes ist aber nirgends genau angegeben. Daß die Bösen in die Hölle, die Guten in den Himmel gelangten, wurde fortwährend angenommen, und es fragte sich nur, wohin die Kinder, welche ungetauft sterben, gelangen sollten. Da es doch unbillig schien, sie in die Hölle zu versetzen, so nahm man für sie einen der Hölle benachbarten Ort an, den man limbus infantum nannte. Mit diesem fiel derjenige Aufenthaltsort zusammen, aus welchem Jesus bei seiner Höllenfahrt die gläubigen Väter des A. T. befreit hatte. Dieser limbus patrum hieß auch Schooß Abrahams und bildete einen Theil desjenigen Ortes, in welchem sich auch der limbus infantum befand.

Es wär Kirchenlehre, daß die Seelen der Frommen sogleich nach dem Tode zum Anschauen Gottes gelangten, und als P. Johannes XXII. den Anfang dieses Anschauens erst nach der Auferstehung setzte, erklärten sich nicht nur die Franziskaner und die Pariser Universität dagegen, sondern Benedict XII. erklärte auch in einer eignen Bulle, daß alle Frommen sogleich nach ihrem Tode oder nach ihrer Reinigung noch vor der Auferstehung und dem letzten Gerichte Gott von Angesicht zu Angesicht (visione intuitiva et faciali) schauen würden.

In der griechischen Kirche blieb fortwährend die Ansicht der früheren Väter, daß das Feuer, welches am Ende der Welt die Welt verzehrt, zugleich ein reinigendes Feuer sey, und die Zugeständnisse, welche die griechische Kirche in der Vereinigungsurkunde auf die Synode von Florenz in diesem Puncte machte, hatten so wenig als die übrigen Annäherungen an die Lehre der römischen Kirche, welche diese Urkunde erhielt, einen bleibenden Einfluß in der griechischen Kirche.

9. Von der heiligen Schrift.

Vom Anfang an hatten die Christen die Bücher A. und N. T. für göttliche und heilige, und insbesondre für göttlich inspirirte Schriften angesehen. Den Begriff der Inspiration hatten die Väter nicht genauer entwickelt; es war ein Glaubensartikel, daß die heilige Schrift von Gott eingegeben sey, und dieser Glaube war von den Juden zu den Christen übergegangen. Denn die Juden hatten die zweiundzwanzig canonischen Bücher des A. T. für göttlich, und ihre Verfasser für von Gott inspirirte Männer gehalten, und Philo hatte zwei Arten von Inspiration die ἑρμήνεια und die προφήτεια unterschieden, und behauptet, daß die heilige Schrift durchaus Orakel enthalte. Ein Theil derselben sey in der Person Gottes ausgesprochen, und in Bezug auf diesen Theil sey der heilige Schriftsteller der Ausleger; ein andrer Theil sey als Frage und Antwort zwischen Gott und dem Schriftsteller gestellt, und in einem dritten Theile sprächen die Schriftsteller in ihrer eignen Person. Im ersten Theile seyen durchaus Erweise der göttlichen Güte und Barmherzigkeit enthalten, durch welche er die Menschen zur Vollkommenheit und Seligkeit leite, im zweiten frage der Schriftsteller und Gott antworte, im dritten rede der Schriftsteller als ein solcher, dem Gott die Gabe die Zukunft zu erkennen gegeben habe. Durchaus aber trügen die

heiligen Schriftsteller nichts Eigenes, sondern nur das ihnen in der Begeisterung Eingegebene vor. Der göttliche Geist wohne in ihnen und spreche aus ihnen, und der menschliche Geist verschwinde, wenn der göttliche einkehre, weil Sterbliches nicht beim Unsterblichen wohnen könne. Eben deshalb könne auch kein Böser Gottes Dolmetscher werden, und kein Lasterhafter Begeisterung haben.

Für diesen hohen Begriff von der Inspiration spricht auch der Glaube der Juden an die wunderbare Entstehung der Septuaginta, und die allgemeine Annahme, daß, nachdem die sämmtlichen heiligen Bücher des A. T. verloren waren, Esra sie, durch göttliche Inspiration dazu befähigt, wieder hergestellt hätte.

Die bei den Juden herrschende Ansicht von der Inspiration des A. T. bestätigte Jesus selbst. Er versicherte, daß er das A. T. nur bestätigen wolle, (Matth. 5, 17. rc.), er erklärte die Aussprüche desselben für Reden Gottes (Joh. 10, 35.), er sagte, daß David im Geiste den Messias seinen Herrn genannt habe (Matth. 22, 43.). Paulus erklärte die heilige Schrift für θεόπνευςος (2 Tim. 3, 16.), und es geht aus Apg. 2, 25 — 31. und aus 2 Petr. 1, 21. hervor, daß auch Petrus von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift A. T. überzeugt war.

Nach der Sammlung des N. T. wurde der Begriff der Inspiration auch auf die in diesem enthaltenen Schriften übergetragen. Die ersten christlichen Schriftsteller vor der vollständigen Sammlung des N. T., gebrauchten vorzugsweise das A. T., und sprachen deßhalb in der Regel auch nur von der Inspiration der in diesem enthaltenen Schriften.

So sagt Justinus in seiner Ermahnung an die Griechen, daß menschliches Nachdenken den Inhalt des A. T. nicht habe finden können, sondern daß er durch Gottes Gabe den heiligen Männern geworden sey, die ohne künstliche Beredsamkeit und ohne Uebung im Disputiren ihre reinen Seelen dem göttlichen Geiste überlassen hätten, der auf

denselben wie das Plectron auf der Leier gespielt habe. Auch er hatte die Sage von dem wunderbaren Ursprung der Septuaginta als wahr angenommen, und behauptet, daß die Propheten nicht in ihrer eignen Person, sondern in der des Logos geredet hätten, der sie bewegte. Aehnlich hatten Athenagoras und Theophilus von Antiochien behauptet, daß die göttlichen Schriftsteller bei dem Niederschreiben der heiligen Schriften ihrer Gedankenreihe entrückt und die Instrumente des auf ihnen spielenden göttlichen Geistes gewesen seyen. Diese Schriftsteller hielten das N. T. in gleicher Weise eingegeben, wie das A. T.; denn Justinus nennt die Apocalypse, Theophilus die johanneischen Schriften und die Evangelien überhaupt von Gott eingegebene Schriften.

Noch bestimmter und vollständiger hatte Irenäus diese Behauptung gegen die Gnostiker geltend gemacht, deren Zweifeln am A. T. und an der Eingebung des N. T. er den Satz entgegenstellte, daß A. und N. T. von demselben Worte und seinem Geiste, und zwar wörtlich eingegeben, und als solche vollkommen seyen, wenn wir auch ihre Geheimnisse nicht so vollkommen einsehen könnten, als dieß die Apostel vermöge ihrer ausserordentlichen Geistesgaben gekonnt hätten. A. und N. T. stimmten deshalb vollkommen überein, und was die Propheten verkündigt hätten, sey in Jesu erfüllt worden. Die Verschiedenheit des A. und N. T. rühre lediglich von dem von Gott ausgehenden Stufengange der Menschen vom Niedrigeren zum Höheren her.

So hatte auch Tertullianus die heiligen Bücher für göttliche Worte, die heiligen Schriftsteller für vom göttlichen Geiste erfüllte Männer erklärt, und die gleiche Inspiration des A. und N. T. gegen Marcion ausführlich bewiesen. Den Hauptbeweis für die Göttlichkeit der heiligen Schriften hatte er in der Erhabenheit ihres Inhaltes und in der Erfüllung der in ihnen ausgesprochenen Weissagungen gefunden.

Clemens von Alexandrien hatte alles Wahre und Gute für Inspiration des Logos erklärt, der schon vor Christo,

in Christo selbst aber am höchsten gewirkt habe; doch hatte er, wie Tertullianus und wie Irenäus die Sage von der Entstehung der Septuaginta und von der Wiederherstellung des A. T. durch Esra angenommen.

Origenes hatte den Glauben an die Inspiration der heiligen Schriften durch den heiligen Geist, als einen Bestandtheil der allgemeinen Kirchenlehre seiner Zeit aufgeführt, und den Beweis für ihre Eingebung vorzugsweise in der Erfüllung der Weissagungen des A. T. gefunden, weshalb diese Eingebung auch erst durch die Erscheinung Jesu sichtbar geworden sey, und in der Begeisterung, welche den Menschen beim Lesen der heiligen Schrift ergreife. Er hatte den ganzen Inhalt der heiligen Schrift A. und N. T. für von Gott eingegeben erklärt, und bemerkt, daß diese Eingebung darin bestanden habe, daß der heilige Geist die Seelen der Schriftsteller berührt, und ihre Seelenkräfte erhöht habe, so doch, daß er einen höheren Grad der Eingebung für diejenigen Stellen annahm, in welchen Reden Gottes oder Christi angeführt werden, als für diejenigen, in welchen die Schriftsteller in eigner Person sprechen.

Wie die bisher genannten Schriftsteller, so hatten sich auch Cyprianus, Novatianus und Eusebius von Cäsarea für die göttliche Eingebung der heiligen Schrift erklärt, und von der Zeit der nicänischen Synode an blieb, besonders im Gegensatze gegen die gnostischen und manichäischen Irrthümer in der Lehre vom Kanon, die göttliche Inspiration der Schrift allgemein behauptete Kirchenlehre, ohne daß weitere Untersuchungen über das Wesen dieser Inspiration angestellt worden wären. Den Hauptbeweis für dieselbe fand man fortwährend in dem Inhalte der heiligen Schrift, und Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Theodoretus, Augustinus, Gregor der Große, Cassiodorus und Johannes von Damascus erklären sich einstimmig für die göttliche Eingebung der heiligen Schrift.

Mit der Lehre von der Inspiration hängt die Lehre vom Kanon und dessen Geschichte aufs genaueste zusammen,

weil eben die Inspiration das unterscheidende Merkmal der kanonischen Schriften ist. Der jüdische Bibelkanon war nach dem babylonischen Exil gebildet, und wurde für Palästina als geschlossen angesehen, so daß die nach Artaxerxes Longimanus verfaßten Schriften nicht in gleichem Ansehen mit den früheren standen. Die palästinensischen Juden hatten zu Jesu Zeiten dieselben Bücher in ihrem Kanon, die noch jetzt den kanonischen Theil des A. T. bilden, die ägyptischen Juden hatten dagegen ausser diesen noch andere Bücher (Weisheit, Sirach ꝛc.) in ihrem Kanon, die deshalb von den alexandrinischen Schriftstellern eben so, wie die kanonischen angeführt werden. Im N. T. findet sich kein Verzeichniß des Kanons des A. T. Jesus und die Apostel hatten das A. T. als Gesetz, Propheten und Psalmen angeführt, und die Art wie Jesus das A. T. anführte, hatte demselben für die Christen die Eigenschaft eines heiligen von Gott eingegebenen Buches gegeben. In diesem Sinne führten dann die ersten Väter das A. T. an. Da sie sich aber der Septuaginta bedienten, so rechneten sie nicht bloß die kanonischen, sondern auch die in der Septuaginta mitenthaltenen apokryphischen Bücher zum A. T., gebrauchten sie als Auctoritäten für ihre Beweisführungen, und nahmen noch ausserdem solche apokryphische Schriften an, welche die Septuaginta nicht enthielt, wie Barnabas z. E. das vierte Buch Esra, Hermas ein Buch Eldam und Modal, und Irenäus das Buch Baruch, die Geschichte vom Bel zu Babel, und die Geschichte der Susanna als Schriften des Propheten Daniel, und das Buch der Weisheit in derselben Art wie die kanonischen Schriften anführten; Clemens von Alexandrien das vierte Buch Esra, das Buch Tobiä, die Geschichte der Judith, das Buch der Weisheit (als eine Schrift Salomo's), und das Buch Sirach als kanonische Schriften gebrauchte, Tertullianus das Buch Baruch für eine Schrift des Jeremias, das Buch der Weisheit für ein Werk des Salomo hielt, und das Buch Sirach, so wie

das ganz apokryphische Buch Henoch als göttliche Schriften anerkannte.

In dem frühesten Verzeichnisse der kanonischen Schriften des A. T. aus der christlichen Kirche, welches sich erhalten hat, und welches von dem Bischofe Melito von Sardes herrührt, stehen mit Ausnahme des Buches Esther und des Nehemias, sämmtliche kanonische Bücher des A. T.; in dem Verzeichnisse, welches Origenes giebt, finden sich alle zwei und zwanzig Bücher des A. T.

Die Sammlung der Schriften des N. T. wie sie uns gegenwärtig vorliegt, hatte sich in den vier ersten Jahrhunderten allmählig gebildet. Die dreizehn Briefe Pauli erhielten zuerst allgemeine Anerkennung, im Anfange des zweiten Jahrhunderts wurden die vier Evangelien aus den zahlreichen Geschichten Jesu als ächte Schriften ausgesondert, und Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullianus nahmen schon die vier Evangelien, die Apostelgeschichte als eine Schrift des Lucas, dreizehn paulinische Briefe, den ersten Brief des Johannes und den ersten des Petrus, und die Apocalypse als ein Werk des Apostels Johannes als Bestandtheile des N. T. an, welches sie in zwei große Haupttheile das εὐαγγέλιον oder εὐαγγελικόν und den ἀπόςολος oder das ἀποςολικόν theilten. Tertullianus hat für diese beiden Sammlungen schon die Namen Novum testamentum und Novum instrumentum.

Bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts wurde die Aechtheit einiger Bücher des N. T. von einzelnen Kirchenlehrern bezweifelt. Von dieser Zeit an wurden die sämmtlichen Bücher des N. T., welche dasselbe noch jetzt enthält, als ächt angenommen, und es fand nur ein Unterschied in Bezug auf die Stellung der apokryphischen Bücher des A. T. statt. Schon Ambrosius hatte diese Bücher ganz wie kanonische gebraucht, und eine Synode zu Hippo (393), welche die afrikanische Generalsynode vom Jahr 397 bestätigte, nahm die Bücher Sirach, Weisheit, Tobias, Judith, Esther und das erste und zweite Buch der Maccabäer in

den Kanon des A. T. auf. Diese Aufnahme war besonders durch das Ansehen des Augustinus bewirkt worden, der von dem Grundsatze ausgieng, daß man der Auctorität der meisten katholischen Gemeinden, besonders der apostolischen folgen, und den allgemein angenommenen Büchern vor denjenigen den Vorzug geben müsse, welche nur von wenigen Gemeinden angenommen würden. Für die Annahme der genannten apokryphischen Bücher sprächen die in ihnen enthaltenen Weissagungen auf Christum, wobei er doch zugab, daß ihre Auctorität nicht so gegründet, und also ihre Anwendung gegen die Ketzer nicht so sicher sey, als die der kanonischen Schriften.

Rufinus und Hieronymus dagegen erklärten nur die zwei und zwanzig Bücher des A. T., und alle Bücher des N. T. für kanonische, d. h. für solche, aus denen Beweise für den Glauben hergenommen werden dürften, und hielten die apokryphischen Bücher, welche die erwähnte karthagische Synode in den Kanon aufgenommen hatte, nur für dienlich zur Erbauung.

Der Grundsatz des Augustinus wurde in der lateinischen Kirche herrschend, und Innocentius I. giebt dasselbe Verzeichniß der kanonischen Schriften, wie die karthagische Synode von 397; Isidorus von Sevilla wiederholt es, und es blieb angenommen, obgleich einige Lehrer dem Hieronymus folgend, dessen Ansichten von dem Unterschiede der kanonischen und apokryphischen Schriften beitraten.

Die Göttlichkeit der heiligen Schrift und ihre Inspiration galt im ganzen Mittelalter als Glaubensartikel, und in dieser Ueberzeugung sprach Anselmus aus, daß alle Wahrheit in der heiligen Schrift enthalten sey, daß alles falsch sey, was ihr offen widerspricht, und daß auch alle Wahrheit der Vernunft auf ihrem Ansehen beruhe. Einen Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schrift hat unter den Scholastikern Duns Scotus geliefert. Er wurde dazu durch die Frage veranlaßt, welche er in seiner Erklärung des Prologs des Lombarden aufwarf, ob die dem auf Erden

lebenden Menschen nöthige übernatürliche Erkenntniß in der heiligen Schrift genügend gegeben sey, welche man verneinen konnte, weil die Menschen doch nie ohne diese nothwendige Kenntniß hätten seyn können, diese also in dem der heiligen Schrift vorangehenden Gesetz der Natur habe enthalten seyn müssen, weil ferner die heilige Schrift vieles von Geschäften und Ceremonien enthalte, was zur Seligkeit nicht nothwendig sey, und weil vieles, was zur Seligkeit unumgänglich nothwendig sey, in der heiligen Schrift fehle, z. E. die genaue Bezeichnung der Todsünde. Nachdem er diese Einwürfe angeführt und erklärt hat, wie von jeher Ketzer und Unchristen auf verschiedne Weise die Gültigkeit der heiligen Schrift angefochten hätten, führt er den Beweis für deren Göttlichkeit, und gründet denselben auf die in der heiligen Schrift enthaltenen Weissagungen, (weil nur Gott oder der von Gott Inspirirte die Zukunft mit Sicherheit voraussehen und voraussagen könne); auf die wunderbare Uebereinstimmung so verschiedner in verschiednen Zeiten lebenden Schriftsteller von so verschiednen Anlagen in an sich nicht klaren Dingen, (welche bloß durch göttliche Inspiration erklärt werden können); auf die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, (die selbst sagen: der Herr spricht ꝛc. und die weder als Betrogene noch um Gewinns willen lügen konnten, da ihre feste Ueberzeugung aus ihren Schriften durchaus erhellt, und ihr Zweck bei Verkündigung ihrer Lehre den Verdacht der Gewinnsucht ausschließt, zu geschweigen, daß wenn man ihnen die ihnen zugeschriebenen Bücher abspräche, die Authenticität aller Schriften überhaupt zweifelhaft werden würde); auf den Eifer ihrer Annahme von Seite der Kirche, (deren Auctorität als einer glaubwürdigen Gemeinde für die Auctorität der Schriften selbst spricht); auf die Vernunftmäßigkeit des Inhalts; auf die Unvernünftigkeit der ihrem Inhalte entgegenstehenden Irrthümer; auf die stete Fortdauer der Kirche; auf die Wunder; auf die Zeugnisse von Nichtchristen; und auf die Wirkung dieser Schriften auf Geist und Herz.

Einzelne, wie Agobardus, bezweifelten die wörtliche Eingebung der heiligen Schrift. Thomas von Aquinum dagegen erklärte Gott für den Urheber der heiligen Schrift, und zwar so, daß derselbe nicht bloß die Macht habe die Worte so zu wählen, daß sie einen bestimmten Sinn bezeichnen, sondern daß er auch durch die in den Worten vorgetragnen Dinge einen bestimmten Sinn bezeichnen lasse. In allen menschlichen Wissenschaften bezeichnen die Worte etwas, in der auf die Schrift gegründeten Wissenschaft bezeichnen auch die durch die Worte bezeichneten Dinge etwas. Die erste Bedeutung giebt den historischen, die zweite den geistigen Sinn, der in drei Klassen zerfällt, in den allegorischen, nach welchem der Inhalt des A. T. den des N. T. bedeutet, in den moralischen, der das in Christo Geschehene als Zeichen dessen betrachtet, was wir thun sollen, und in den anagogischen, der durch das in Christo Geschehene dasjenige bezeichnet, was in der ewigen Herrlichkeit seyn wird.

Gratianus hatte im Decretum solche Stellen der Väter angeführt, welche die alleinige Auctorität der heil. Schrift vor aller menschlichen festsetzen, so die Aufforderung Augustins (de trin. III. prol. §. 2.) seinen Schriften nicht wie den kanonischen Schriften zu glauben, sondern was man in diesen finde, sofort zu glauben, wenn man es auch vorher nicht geglaubt habe, und desselben Lehrers Aeusserung (ep. 82, §. 3.), daß er bloß den kanonischen Schriftstellern die Ehrfurcht erweise, zu glauben, daß sie nie im Schreiben geirrt hätten, und daß er, wenn er in diesen Schriftstellern etwas finde, was der Wahrheit zu widersprechen scheine, einen Fehler in der Handschrift oder ein Mißverständniß des Auslegers voraussetze, oder die Richtigkeit seines eignen Verständnisses bezweifle. Was andre Schriftsteller, auch die heiligsten und gelehrtesten sagten, das halte er nicht deshalb für wahr, weil sie es gesagt haben, sondern weil es ihm durch die kanonischen Schriftsteller oder durch Vernunftgründe als wahr bestätigt werde.

Gratianus hatte ferner die Aeusserung des Hieronymus mitgetheilt, (ep. 28.) die er in Bezug auf seine Ausgabe der Septuaginta dem Lucinius schrieb, daß die Glaubwürdigkeit der alten Bücher nach der hebräischen Sprache zu prüfen sey, die der neuen aber die Richtschnur der griechischen Sprache erheische, dann die Stellen aus Aug. de bapt. c. Donat. II, 3, 4. und ep. 93, 10, 35. in welchen die heilige Schrift als allein und durchaus vollkommen wahr über alle Briefe der Bischöfe; und die Stelle aus ep. 148, 4, 15. wo der Text der Schrift selbst über alle ihre Auslegungen gesetzt wird.

Nach diesen Grundsätzen hätte die heil. Schrift allein nach ihrer richtigen Auslegung die Quelle für die Dogmen und deren Erläuterungen und Beweise seyn sollen, in der Praxis gestaltete sich dieß aber ganz anders. In dieser gieng die Berufung auf die Auctorität der Väter immer neben der Berufung auf die heil. Schrift her, und wenn gleich mit Unrecht behauptet werden würde, daß der Gebrauch der heil. Schrift bei den Theologen des Mittelalters je aufgehört hat, da auch in den Berufungen auf die Väter am Ende die Auctorität der Schrift zu Grunde lag, so ist doch folgendes gewiß. Vom nestorianischen Streite an gebrauchten die streitenden Partheien vorzugsweise die Auctorität früherer von ihnen für rechtgläubig erkannten Väter zum Beweis der von ihnen aufgestellten Behauptungen. Diese Berufungen auf die Auctorität früherer Lehrer, oder auf die dogmatische Tradition vermehrten sich stufenweise im monophysitischen und im monotheletischen Streite, und giengen im Bilderstreite und in dem adoptianischen Streite schon zum Extreme. Wie in einem Theile dieser Streitigkeiten die Benützung der aristotelischen Philosophie neben der Berufung auf die Auctorität hergegangen war, so gründete sich die scholastische Theologie, wie gezeigt worden ist, gleichfalls auf diese beiden, und die Tradition ist auch in der mystischen Theologie wie in der scholastischen anzutreffen, indem auch die späteren mystischen Theologen die

Ueberlieferungen aus den früheren Voraussetzungen annahmen. Da nun auch in der Exegese durchaus die Ueberlieferung galt, so hat man mit Recht das traditionelle Element als einen Hauptcharacter der Theologie des Mittelalters angegeben, und deren Irrthümer aus dem übertriebenen Vertrauen auf diese Tradition hergeleitet. Von diesem Puncte aus ergiebt sich auch das richtige Urtheil über die dogmatischen Bestrebungen der scholastischen Theologen. Der größere Theil derselben übergeht die Lehre von der heiligen Schrift ganz, wenige widmen derselben eine tiefer eingehende Behandlung. Wenn auch die Beantwortungen der Fragen, welche sie von ihrer logischen Methode geleitet, über die Gegenstände des Glaubens aufwerfen, überall auf die Schrift zurückführten, und wenn auch der Inhalt der heil. Schrift durch diese Fragen auf die vielfachste Weise bedacht und verarbeitet wurde, so mangelte doch durchaus der Halt einer einfachen und gründlichen Auslegung und die vorherrschende allegorische Exegese stand einer wahrhaften Begründung dieser Lehren überall im Wege. Bei denjenigen Lehren, welche von den Vätern festgestellt und für die Kirche abgeschlossen waren, bildeten die kirchlichen Bestimmungen eine heilsame Schranke, bei denjenigen hingegen, welche nun erst zu weiterer Untersuchung kamen, stellten sich alle Nachtheile einer unvollkommenen Exegese, einer einseitig logischen Behandlung und eines übertriebenen Vertrauens auf die patristische und kirchliche Ueberlieferung überhaupt heraus. Dieß wird sich im Folgenden zeigen.

10. Von der Sünde und der Gnade.

Wie die augustinische Lehre von der Sünde und der Erbsünde von Lehrern der griechischen Kirche bestritten wurde, und wie die von Johannes von Damascus zusammengefaßten Ansichten der Väter über diesen Gegenstand, nach welchen der Mensch sündelos und frei geschaffen, der Sünde

empfänglich, von der göttlichen Gnade unterstützt im Guten bleiben und zunehmen, durch den freien Willen aber mit Zulassung Gottes auch sündigen könne, ist im ersten Theile (S. 300) vorgetragen worden.

Diese Ansicht erhielt sich in der griechischen Kirche. Die augustinische Lehre wurde in derselben nie angenommen, vielmehr fortdauernd behauptet, daß Gott die Menschen von Natur gut geschaffen habe, und daß ihre Verschlimmerung durch ihre eigne Schuld als Srafe erfolgte, und daß diejenigen, die ihr natürliches Gute bewahren, die ewige Seligkeit genießen sollen. Der eigne freie Entschluß mache jeden gut oder böse. Die Uebertretung werde durch die Verführung des Teufels mit veranlaßt, das Wollen und Thun des Guten sey unmöglich ohne die Mitwirkung und Unterstützung Gottes; aber es liege im freien Willen des Menschen die Kraft im Guten zu beharren oder nicht, dem Rufe Gottes zu folgen oder dem des Teufels. Das Böse sey Beraubung des Guten und ein Herausgehen des Menschen aus seinem natürlichen Zustande. Gott unterstütze die Guten nach seiner Voraussicht zur Vollendung des Guten, nach eben dieser Voraussicht verlasse er die Bösen und so vollendeten diese das Böse.

Man müsse aber zwei Arten des Verlassens Gottes unterscheiden. Nach der einen verlasse er den Menschen nur auf eine Zeit zu seiner Belehrung und zu seinem Besten, oder um die Nacheiferung andrer zu erwecken oder zu Gottes Ehre; nach der andern verlasse er den beharrlich und unheilbar Bösen auf immer und dieses Verlassen habe die ewige Verdammniß zur Folge. Vorhersehung Gottes und Vorherbestimmung seyen verschieden, Gott sehe vorher, was in unserm freien Willen ist, aber er bestimme es nicht vorher, weil er ja das Böse nicht wollen und zur Tugend nicht zwingen könne. Die Vorherbestimmung sey eine Wirkung des aus dem Vorherwissen hervorgegangenen Befehles Gottes. Was nicht in unserm freien Willen sey, das habe Gott nach seiner Güte und Gerechtigkeit vorher-

bestimmt. Die Tugend sey von Gott in der Natur gegeben, und er sey alles Guten Ursprung und Grund, ohne seine Hülfe und Mitwirkung könnten wir das Gute weder wollen, noch thun.

Diese Ansichten blieben, wie gesagt, in der griechischen Kirche herrschend, und wurden in Bezug auf das Vorherwissen dahin erläutert, daß wir das, was wir thun, nicht deswegen thun, weil Gott es vorher weiß, sondern daß Gott es vorher weiß, weil wir es thun werden. Der Zug des Vaters hebe den freien Willen des Menschen nicht auf, sondern zeige nur die Nothwendigkeit der göttlichen Unterstützung an; die Fähigkeit zum Heile zu kommen, liege im Vorsatze, und diejenigen, welche diese Fähigkeit nicht haben, berauben sich derselben selbst; denn Gott sey allen nahe, aber nur die Empfänglichen ziehe er; Christus sey nicht gekommen die Frommen zur Buße zu rufen, weil diese sich selbst zur Seligkeit genug seyen.

In der lateinischen Kirche dagegen pflanzte sich längere Zeit die von Augustinus vorgetragene Lehre über Sünde und Gnade rein fort. So sprach Isidorus von Sevilla aus, daß der Mensch nur durch die Hülfe Gottes etwas Gutes thun könne; daß das Verdienst des Menschen erst durch die göttliche Gnade hervorgebracht, und daß diese Gnade nicht allen, sondern bloß den Erwählten zu Theil werde, daß Vielen wohl die Gnadengaben gegeben werden, aber nur den Erwählten auch die Beharrung dazu, daß eine doppelte Prädestination, zur Seligkeit die eine, die andre zur Verdammniß existire, und daß dieser doppelten Prädestination zu Folge die Erwählten immer das Gute, die Verworfenen immer das Böse thun.

In gleicher Anhänglichkeit an Augustinus hat Beda die Lehrsätze des Julianus von Eclanum über Gnade und freien Willen in einer eignen Abhandlung widerlegt und diese Widerlegung fast durchaus auf biblische Aussprüche gegründet. Wenn Julianus z. E. lehre, wir könnten durch den freien Willen das Gute thun, was wir wollen, aber wenn

Gott uns helfe, könnten wir es leichter thun, so sey dieß gegen Phil. 2, 12—13. Wenn er meine, daß nur diejenigen die Geheimnisse des Gesetzes einsehen könnten, welche Frömmigkeit und Gelehrsamkeit sehend gemacht hätte, so vergesse er die Gnade, gegen Luc. 24. Apstg. 4, 13. Wenn er behaupte, daß die Liebe von Natur vom ersten Augenblick des Lebens an, bloß auf die Kräfte der Seele gestützt bis zum höchsten Alter in uns bleibe, so sey dieß gegen Joh. 15, 5. und Jac. 3, 2.; wenn er sage, diese Liebe nehme ihre Heftigkeit vom Körper und ihre Höhe und Dauer von der Seele, so spreche er gegen Marc. 7, 21. rc. Seine Behauptung, diese Liebe werde, so lange sie nichts Heidnisches verlange, bloß von der Seele bewegt, und habe da Freude und Freiheit, sey gegen Röm. 5, 5. Wenn er sage, die Hülfe des heiligen Geistes werde in Gemäßheit unserer vorausgehenden Bestrebungen und Verdienste gegeben, so läugne er die zuvorkommende Gnade. Fälschlich werfe er dem augustinischen Lehrbegriff Hinneigung zum Manichäismus vor, denn nicht die Verderbniß der Natur, sondern deren ursprüngliche Vollkommenheit und ihr Fall durch den Willen des Menschen werde von Augustinus gelehrt, und daß wir durch die Vernunft und die Lehre des Gesetzes mit Hülfe Gottes zur Gerechtigkeit gelangen können, daß aber ohne seine Gnade Vernunft und Gesetz nichts helfe rc.

Eben so hatte Alcuin die augustinische Lehre angenommen, indem er lehrte, daß Gott den Guten von Natur und durch seine Gnade nahe sey, von Natur, indem er sie zu Menschen machte, durch die Gnade, indem er sie als Sünder rechtfertige. In den Bösen zeige sich bloß Gottes Unermeßlichkeit und natürliche Allmacht, durch welche er ihnen Seyn, Leben, Empfinden, Vernunft und freien (nicht befreiten) Willen gebe. Denn auch jetzt bleibe der freie Wille von Natur in den Menschen, und Gott befreie diesen Willen durch die Gnade in denen, in welchen er wolle, welches zur Folge habe, daß sie dann keinen bösen Willen mehr haben. Denn von jener Zeit an, da sich der erste

Mensch freiwillig unter die Sünde verkaufte, habe seine Freiheit angefangen, böse zu seyn, weil dem freien Willen die Güte des Willens entzogen wurde, die von da an niemand von sich selbst, sondern nur durch Gottes barmherzige Gnade unterstützt erhalten könne, ohne diese Unterstützung könne sich der freie Wille nicht zu Gott bekehren, noch in Gott fortschreiten. Wir müssen, lehrte Alcuin, beides glauben, die Gnade Gottes und den freien Willen des Menschen; ohne die Gnade Gottes könnte die Welt nicht selig, ohne den freien Willen könnte sie nicht gerichtet werden.

Neben diesen augustinischen Ansichten hatten sich indeß auch solche, welche sich den pelagianischen näherten, in der Stille erhalten, und kamen bei Gelegenheit des Gottschalk'schen Streites zum Vorschein. Der deutsche Mönch Gottschalk hatte durch eifriges Studium der Schriften des Augustinus sich dessen Lehre von einer doppelten Prädestination angeeignet, worin der Mönch Ratramnus von Corbie und der Abt Servatus Lupus von Ferrieres mit ihm stimmten. Er war über diese Lehre mit dem Erzbischofe Rabanus von Maynz in Streit gerathen, der die Behauptung der doppelten Prädestination für einen Irrthum erklärt hatte, und dem er deshalb pelagianische Irrthümer vorwarf, weil er die Prädestination der Verdammten läugne, den Menschen freien Willen zuschreibe und lehre, daß Gott alle selig haben wolle, und daß Christus für alle gestorben sey. Unter den Gegnern Gottschalks war sein Metropolite, der Erzbischof Hincmar von Rheims; die Bischöfe Rothad von Soissons und Prudentius von Troyes traten auf Gottschalks Seite, der die Lehre des Augustinus für vollkommen übereinstimmend mit der heiligen Schrift, und den Augustinus selbst für den besten Ausleger derselben erklärte, und behauptete, daß man, da seine Lehre von der Kirche angenommen sey, eine doppelte Prädestination, jedoch mit der genaueren Bestimmung lehren müsse, daß Gott die Verworfenen nur zur Strafe, nicht zur Schuld prädestinirt habe. Er lehrte ferner, daß Christus nur für die Auserwählten den Tod gelit-

ten habe, weil er nach seinen eignen Worten nur zur Erlösung für viele, und nicht für alle gestorben sey, daß Gottes Wille, alle selig zu machen, sich nur auf alle diejenigen beziehe, die wirklich selig würden. Auch Ratramnus bewies, und hauptsächlich aus den Schriften des Augustinus, daß keine gute Handlung und Rede, und kein guter Gedanke ohne Gottes Gnade möglich sey, daß die Zahl der prädestinirten Seligen genau bestimmt, daß die Verworfenen zum ewigen Feuer prädestinirt seyen, und daß Gott die Bösen als Sünder richte, weil er ihre Beharrung im Bösen vorausgesehen habe, daß endlich die Prädestination nicht zur Strafe, und das Vorhersehen Gottes nicht zur Sünde nöthige.

Auch Lupus von Ferrieres behauptete die doppelte Prädestination, erklärte sie aber nicht als unbedingte Nothwendigkeit für die Verlorenen, sondern nur als unabänderliche Verlassung der Verlassenen. Daß der freie Wille dem Menschen nur noch zum Bösen geblieben, und daß Christus nur für die Auserwählten gestorben sey, behauptete auch er, so wie daß die Prädestination für die Guten eine Vorbereitung der Gnade, und für die Bösen eine Entziehung der Gnade, und der Mensch unfähig zum Guten sey, obwohl er zugab, daß vielleicht der Tod Jesu auch die Strafen der Sünder mildere.

An diesem Streite nahm auch Johannes Scotus Erigena gegen Gottschalk Theil. Ihm war Gottes Wille Gott selbst, und also Gott selbst die Prädestination. Der menschliche Geist unterscheide als ein endlicher in Gottes Wesen verschiedne Eigenschaften, wie Weisheit und Vorsehung, in Gott aber sey alles eines, und es könne deshalb von einer Prädestination als einem Verhältniß Gottes zu den Prädestinirten nach menschlicher Weise, nicht die Rede seyn. Der Mensch habe freien Willen, der aus der Gnade Gottes durch Christum kommend, nicht sündigen könne, und nicht mit dem natürlichen Willen verwechselt werden dürfe. Nicht die Natur des Menschen werde gestraft, denn diese sey von

Gott geschaffen, und die Annahme ihrer vollkommenen Sündhaftigkeit würde die Erscheinung Christi zwecklos machen, sondern Gott strafe die Sünde des Einzelnen. Nur dem Guten komme ein Seyn zu, der Sünde und Strafe aber das Nichtseyn; zu Nichtseyendem könne Gott nicht prädestinirt haben. Erigena hatte in dieser Schrift die Einheit der wahren Theologie und der wahren Philosophie behauptet. Diese Behauptung besonders widerlegte Prudentius in seiner Gegenschrift, und verwarf den Gebrauch der Philosophie in der Theologie.

Auch Remigius von Lyon und sein Klerus gaben eine öffentliche Erklärung für Gottschalk, in welcher sie Gottes Prädestination und Vorherwissen als gleich ewig mit Gott darstellten, und behaupteten, daß dieser Prädestination und diesem Vorherwissen alles unterworfen, und daß das Prädestinirte auch vorhergewußt sey, daß ferner die guten Werke dem Schöpfer, die bösen dem Geschöpfe zugeschrieben werden müßten, und daß Gott die bösen Werke wohl vorhergewußt, aber nicht prädestinirt habe. Gott zwinge dadurch, daß er das Beharren im Bösen vorausgesehen habe, niemanden zum Böseseyn; die heilige Schrift lehre auch an Stellen, wo sie Prädestination und Vorherwissen nicht ausdrücklich nenne, diese doch, und kein Verworfener könne selig, kein Auserwählter verdammt werden. Von diesen Voraussetzungen ausgehend, konnten sie die vier Sätze Gottschalks vertheidigen, daß Gott von Ewigkeit nach seinem Gefallen einige zum Himmelreich und andre zum Verderben prädestinirt habe, daß die einen nicht verdammt und die andern nicht selig werden können, daß Gott nicht alle, sondern nur die selig machen wolle, die wirklich selig werden, und daß Christus also nicht gekommen sey alle selig zu machen, und sich gegen die Behauptung Gottschalks erklären, daß der Mensch nach dem Falle den freien Willen nur zum Bösen gebrauchen könne.

Kirchliche Bestimmungen giengen in diesem Streite von der Synode zu Chiersy (auf Hincmars Veranlassung), und

von der Synode zu Valence und St. Jumeaux aus. Auf jener wurde erklärt, daß Gott niemanden zur Gnade prädestinirt habe, und daß die Prädestination nur entweder ein Gnadengeschenk oder eine gerechte Vergeltung sey, daß der freie Wille, den die Menschen in Adam verloren, ihnen durch die zuvorkommende und helfende Gnade Christi wiedergegeben sey, daß Gott alle Menschen selig haben wolle, und daß Christus für alle Menschen gestorben sey. Die in Valence (855) versammelten Bischöfe beschlossen, daß man sich in der Prädestinationslehre an die rechtgläubigen Väter halten, und eine doppelte Prädestination in der Art glauben müsse, daß die Gottlosen nur zur Strafe, nicht zur Sünde prädestinirt seyen, daß Christus sein Blut nicht für die Gottlosen vergossen habe, und daß nur eine bestimmte Anzahl von Menschen selig werde. In allem was die Schwächung des freien Willens und dessen Wiederherstellung durch Christum beträfe, müsse man die schriftgemäße Lehre der Väter annehmen. Diese Beschlüsse wurden in St. Jumeaux (859) bestätigt. Gottschalk starb (868 oder 869) ohne Widerruf.

Er hatte die Lehre des Augustinus über das sittliche Verderben der Menschen und dessen nothwendige Folgen wenn die Gnade nicht eintrete, in besondrer Beziehung auf den Rathschluß Gottes gefaßt; die Scholastiker behandelten die Lehre von der Erbsünde nach dem Vorgange des Augustinus, und gelangten im Fortgange der Untersuchung zu neuen Resultaten. Augustinus hatte (s. I. S. 296 ꝛc.) die concupiscentia als den Grund der Sünde gesetzt, welche von Adam sich auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt habe, und als Anlage zur Sünde, als Erbsünde allgemein sey.

Anselmus nun erklärte die Erbsünde als dasjenige, was in dem Kinde ist, sobald es eine vernünftige Seele erhalten hat, als das, was in dem Körper so lange er ohne Seele war, noch nicht war, nachher aber in Körper und Seele, und in allen Kindern, die auf dem natürlichen Wege fortgepflanzt werden gleich ist, so daß alle, die in diesem Zustande allein sterben, auf gleiche Weise verdammt

würden *). Was von Sünde zu diesem Zustande im Menschen hinzukomme sey persönlich, und wie die Person wegen der Natur als Sünderin geboren werde, so werde die Natur

---

*) Auch Robert Pulleyn nahm diese Verdammniß der Kinder an (ohne des limbus infantum zu erwähnen.); eben so der Lombarde, der ausdrücklich lehrt, daß die Kinder nicht wegen der wirklichen Sünden ihrer Aeltern oder Adams, sondern wegen der von ihren Aeltern ihnen mitgetheilten Erbsünde verdammt würden, ihre Strafe aber auf die Entbehrung des Anschauens Gottes beschränkt. Dieser Ansicht stimmt auch Bonaventura bei, der aber die Kinder deshalb, weil sie doch die Schlechtigkeit des Fleisches an sich hatten, in einen schlechteren Ort der Unterwelt (eben den limbus infantum) kommen, und das Anschauen Gottes in demselben entbehren läßt; und Duns Scotus, der behauptet, daß diese Entbehrung des Anschauens Gottes ihnen keinerlei Leiden verursachen werde. Anselmus hatte angenommen, daß die Sünde der Kinder geringer sey, als die Sünde Adams, und dieß folgendermassen bewiesen. Die Kinder waren in Adam da er sündigte der Ursache nach, wie im Saamen, in sich aber waren sie persönlich verschiedne Personen, in Adam nicht andre als er, in sich andre als er, wie das bei allen in Saamen befindlichen Dingen der Fall ist. Christus allein war auf eine ganz verschiedne Weise in Adam, weil er nicht von ihm aus fortgepflanzt wurde, sondern weil in Adam bloß die Natur war, aus der Christus fortgepflanzt werden sollte, und dieß aus Gottes Macht, da der heilige Geist und die Kraft des Höchsten Christum erzeugte. Alle andren Menschen, die durch freiwillige menschliche Zeugung entstehen, machte gewissermassen Adam, Christum aber machte bloß Gott, weil er ihn nicht durch Adam, sondern durch sich und aus dem Seinigen, nicht aus Adam machte. „Adam konnte in seinem guten Zustande seine Nachkommen zu demselben fortpflanzen, er fiel und so verloren seine Nachkommen diesen guten Zustand, und die Sünde gieng auch auf die Kinder über. Denn es existirt eine Sünde von Natur, und eine Sünde von der Person, diese die persönliche, jene die Erbsünde. Die persönliche geht auf die Natur, und die natürliche Sünde in folgender Weise auf die persönliche über. Adam aß, das war natürliches Bedürfniß, er aß vom Verbotenen, das

durch die Person in höherem Grade Sünderin; denn wenn irgend eine Person sündige, so sündige der Mensch. Diese Erbsünde sey der durch Adams Ungehorsam veranlaßte Mangel an der schuldigen Gerechtigkeit, wodurch alle Menschen

---

war nicht der natürliche, sondern der persönliche Wille, aber die Person thut dieß nicht ohne die Natur. Adam war eine Person als Adam, er war eine Natur als Mensch; die Person machte also die Natur zur Sünderin; denn da Adam sündigte, sündigte der Mensch. Bei den Kindern nun macht nicht ihr persönlicher Wille, wie bei Adam, daß die Gerechtigkeit, die sie haben sollen, nicht in ihnen ist, sondern der natürliche Mangel der von Adam auf die Natur kam. In Adam war die ganze menschliche Natur und war in ihm ihre Gerechtigkeit, und diese fehlt ihr immer, wenn Gott sie nicht unterstützt; weil die Natur in Personen subsistirt, und die Personen nicht ohne Natur sind, so macht die Natur die Personen der Kinder sündig. Die Person beraubte die Natur des Gutes der Gerechtigkeit in Adam, die beraubte Natur macht alle Personen, die von ihr herkommen, durch denselben Mangel zu Sündern. So geht die persönliche Sünde Adams auf alle seine Nachkommen über, und ist in ihnen ursprünglich (originale) oder natürlich; und es besteht also ein großer Unterschied zwischen der Sünde Adams und ihrer Sünde. Adam sündigte aus eignem Willen, sie sündigen aus natürlicher Nothwendigkeit, welche Adams persönlicher Wille ihnen zugezogen hat.

Auf eine ähnliche Weise deducirt Thomas von Aquinum die Sündhaftigkeit der Menschen. Insofern, sagt er, alle von Adam stammenden Menschen von demselben eine Natur erhalten haben, sind sie ein Mensch. Das Böse, das in den einzelnen von Adam abstammenden Menschen ist, kömmt nicht von dem freien Willen dieser Menschen, der durch die Bewegung der Zeugung alle von ihm Abstammenden bewegt, wie der Wille der Seele die Glieder des Körpers. Die Sünde, die ein einzelnes Glied des Körpers vollzieht, ist nicht die Sünde dieses Gliedes, sondern die Sünde des Menschen, dessen Glied es ist; so ist die Erbsünde nur in sofern Sünde der Person, in der sie ist, als diese Person die Natur von Adam empfangen hat, weshalb sie auch Sünde der Natur heißt.

Söhne des Zornes seyen, und zwar deshalb, weil die Natur wegen der durch Adam geschehenen freiwilligen Verlassung der Gerechtigkeit Schuld trage, und auch die Personen sich nicht mit der Unmöglichkeit die Gerechtigkeit wieder zu erlangen entschuldigen könnten, mit welcher der Verlust der Seligkeit verbunden sey. Sie blieben ohne Gerechtigkeit und Seligkeit, wenn die gnädige Heilsordnung Gottes sie nicht rette.

Der Lombarde widerlegt erst die Ansicht, daß die Erbsünde eine wirkliche Sünde, nemlich der Ungehorsam Adams gewesen sey, der durch Nachahmung sich auf die Nachkommen Adams fortgepflanzt habe, und erklärt sich für die Lehre Augustins, daß die Erbsünde auf alle diejenigen, welche in Folge seines verderbten Fleisches in fleischlicher Lust gezeugt sind, übergegangen sey. Einige hielten, sagt er, die Erbsünde für eine Strafschuld wegen der Sünde des ersten Menschen, d. h. für eine nothwendige Unterwerfung unter die zeitliche und ewige Strafe für die wirkliche Sünde Adams, welche allen die ewige Strafe zuzieht, wenn sie nicht durch die Gnade befreit werden. Diese Ansicht sey aber falsch; denn nach derselben würde die Erbsünde weder Strafe noch Schuld seyn, keine Schuld, wie aus der Behauptung selbst hervorgehe, keine Strafe, weil sie nur debitum poenae also nicht poena selbst sey. Einige gäben das auch zu, indem sie sagten, daß in der Schrift die Erbsünde oft reatus, d. h. obnoxietas poenae heiße, und eben deshalb sey die Erbsünde in den Kindern, weil die Kinder wegen der ersten Sünde einer Strafe unterlägen. Dagegen beweiset der Lombarde aus Augustinus und Gregorius dem Großen, daß die Erbsünde eine Schuld, daß sie nicht ein Act der Seele oder des Körpers, sondern der Zunder der Sünde, das Gesetz der Begierde im Körper, eine Schwäche der Natur sey, und trägt überhaupt die augustinische Lehre von der Erbsünde vor.

Bonaventura lehrt in dieser Beziehung folgendes. Jeder im Beischlaf erzeugte Mensch wird als ein natürlicher Sohn

des Zornes geboren, weil er der ursprünglichen Gerechtigkeit ermangelt, und deshalb schwach, unwissend, boshaft und begierlich ist. Diese geistigen Folgen der Erbsünde sind von allen körperlichen Uebeln und von der Nothwendigkeit des Todes begleitet, und nicht nur Erwachsene, sondern auch ungetaufte Kinder entbehren wegen der Erbsünde der Anschauung Gottes und der himmlischen Herrlichkeit; doch ist die Strafe der Kinder die mildeste, bloß poena damni, nicht poena sensus. Er beweiset diese Sätze mit folgenden Gründen.

Das erste Princip thut alles von sich, sich gemäß und wegen sich, also das beste und richtigste, und deshalb das wohlwollendste und gerechteste. Alle seine Wege sind Barmherzigkeit und Wahrheit (oder Gericht). Wenn Gott im Anfang den Menschen so elend gemacht hätte, ohne dessen Schuld, so wäre da weder Wohlwollen noch Gerechtigkeit; denn es kann Gottes Gerechtigkeit zu Folge, kein Elend in uns seyn, ohne vorhergehende Schuld. Da wir nun von unsrer Entstehung an manchfaltigem Elende unterworfen sind, so ist gewiß, daß wir von Natur als Söhne des Zorns geboren werden, und deshalb der ursprünglichen Gerechtigkeit ermangeln, in welchem Mangel die Erbsünde besteht. Schuld ist Entfernung von einem unveränderlichen Gute (der höchsten Tugend, Wahrheit und Güte) und Hinneigung zu einem veränderlichen Gute, woraus dann Schwäche, Unwissenheit, Bosheit und Begierde erfolgt. Weil derjenige, welcher das unveränderliche Gut um ein veränderliches aufgiebt, dieser beiden Güter unwürdig wird, so verliert die Seele aus Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, die zeitliche Ruhe im Körper durch vielfache Verderbniß und durch den Tod, und wird endlich von der Anschauung des ewigen Lichtes getrennt, indem sie das Glück der Herrlichkeit, in der Seele sowohl als im Körper, verliert. Da aber der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit in den Geborenen nicht aus einer Regung des eignen Willens hervorgeht, und nicht aus wirklicher Lust, so trifft die Erbsünde

nach diesem Leben nicht die poena sensus in der Hölle, weil die göttliche Gerechtigkeit nicht supra condignum, sed citra condignum straft, da immer die überfließende Barmherzigkeit damit verbunden ist. Dieß, fügt Bonaventura hinzu, sey wahrscheinlich der eigentliche Sinn der Behauptungen des Augustinus, der sich im Ausdruck von seinem Eifer gegen die Pelagianer habe zum Extrem hinreißen lassen.

Von denselben Gedanken wie Bonaventura geht Thomas von Aquinum aus, indem er die ungeordnete Hinneigung zu einem veränderlichen Gute, in welche er die Unordnung der Seelenkräfte (concupiscentia) überhaupt setzt, als den Stoff der Erbsünde, den von Anselmus als Erbsünde betrachteten Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit aber als Form der Erbsünde betrachtet.

Duns Scotus erklärt, wie Anselmus, die Erbsünde als ursprüngliche Ungerechtigkeit, die in dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit besteht, welche ursprüngliche Gerechtigkeit in dem ersten Menschen empfangen und in demselben verloren wurde. Die concupiscentia als Erbsünde zu setzen verbiete die Betrachtung, daß diese concupiscentia in doppeltem Sinne genommen werde, einmal als Act, Habitus oder Neigung im sinnlichen Begehren, welches formell keine Sünde sey, weil es die Thiere mit uns gemein haben, und weil die Sünde nicht im Sinnlichen liegt, und dann als Neigung im vernünftigen Begehren, d. h. im Willen, der Angenehmes unmäßig begehrt, und sich mit dem sinnlichen Begehren, mit dem er verbunden ist, ergötzt. Dieses letztere Begehren sey der Stoff (materia) der Erbsünde, weil sie durch die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht positiv, sondern eben nur durch die Beraubung, also negativ, zum Begehren des Angenehmen geneigt werde.

Wie mit der Lehre von der Erbsünde die Lehre von der Entstehung der Seele zusammen hieng, ist bereits erwähnt worden. Zwischen Thomisten und Scotisten zeigte

sich dann noch ein Unterschied, hinsichtlich des durch den Fall veranlaßten Verderbnisses der menschlichen Natur. Thomas hatte die ursprüngliche Gerechtigkeit darein gesetzt, daß die Vernunft des Menschen vor dem Falle die niedern Seelenkräfte besaß, und von Gott vollendet wurde. Diese ursprüngliche Gerechtigkeit sey durch den Fall verloren gegangen, und seit dem Falle seyen alle Kräfte der Seele gewissermassen in Unordnung und von ihrer natürlichen Richtung auf die Tugend abgewendet, und dieser Mangel an Ordnung sey das, was man Verletzung (vulneratio) der Natur heiße. Nach Duns Scotus aber hatten die Menschen durch den Fall bloß die übernatürlichen Gaben verloren, und der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit hatte eine Verletzung der Natur nicht zur Folge haben können. *)

Die Folgen der Erbsünde werden durch die Gnade auf-

*) Odo von Cambray hat ein eignes Werk über die Erbsünde geschrieben, in welchem er von Schrift, Vätern und Concilien keinen Gebrauch macht, sondern den Gegenstand durch Begriffsbestimmungen erläutert. Er setzt das Böse als Sünde, die Gott nicht wirkt und als Strafe, die Gott wirkt; die Sünde als moralisches Böse, die deshalb nicht in den Körper, sondern in den vernünftigen Geist und dessen Willen, d. h. in die Ungerechtigkeit dieses Willens zu setzen sey. Das Böse ist kein Seyendes, sondern Negation, es ist Ungerechtigkeit, welche die Negation der Gerechtigkeit, und da sie nichts anderes setzt, also Nichts ist. Wenn man sagt, daß das Böse im Willen ist, so sagt man damit, daß nichts im Willen ist, d. h. das Gute nicht, das darin seyn sollte. — Wir sind Sünder, weil wir in Adam waren. Dieß erläutert Odo aus den Begriffen von Individuum, Art und Gattung. Die Art ist ein Allgemeines, das Individuum ein Besondres. Individuen werden körperlicher Weise, Arten meist nur durch die Vernunft erkannt. Das Individuum hat was die Art hat, aber noch etwas dazu; die Art (z. E. Menschheit), setzt man von dem Individuum (dem einzelnen Menschen); das Accidens, welches den einzelnen Menschen, z. E. zum einzelnen Menschen macht, läßt sich von der Art und von dem Individuum sagen, vorzugsweise aber sind die Acci-

gehoben; die Untersuchungen über die Gnade mußten sich also denen über die Erbsünde zunächst anschließen. Augustinus hatte die Lehre von der Gnade gegen Pelagianer und Semipelagia-

dentien in den Individuen. Bei der Schöpfung des Menschen nun war die menschliche Seele zuerst in einem Individuum und theilte sich dann in mehrere; in Adam und Eva war alle menschliche Seele, und war in Jedem von beiden ganz. Die Seele Adams ist eine Person, eben so die Seele Eva's, die menschliche Seele an sich aber ist eine in Adam und Eva getheilte gemeinsame Natur. Diese Seelen unterscheidet man nur durchs Denken, nicht durch die Sinne als drei. Es giebt ferner ein Individuum im Allgemeinen, welches das Allgemeine vollkommen in sich hat, und ein Individuum des Ganzen, welches vom Ganzen nichts als sich hat. Das Besondre unterscheidet sich durch etwas Eigenthümliches von allem andern, und diese Unterscheidung ist im Einzelnen wie im Allgemeinen, und bloß durchs Denken wahrnehmbar. Jedes Wesen ist also ein besondres Wesen, weil es sich durch ein Besondres vor andern unterscheidet. Also ist auch jedes Individuum ein Besonderes, aber nicht jedes Besondre ein Individuum, weil das Individuum nur von sich selbst prädicirt werden kann. Person ist ein Individuum der vernünftigen Natur, und gehört nicht zu den allgemeinen und nicht zu den nichtvernünftigen Dingen. Jede Person ist ein Individuum, nicht umgekehrt. Die Person verhält sich zum Individuum, wie das Individuum zum Besondern. Die menschliche Seele nun ist nicht ein Individuum, sondern ein besondres Wesen, das in Adam und Eva getheilt, und vernünftig, frei und gerecht, und also straffällig war, wenn es die Gerechtigkeit verließ. Adam und Eva erhielten die Kraft der Fortpflanzung. Die Seele war in ihnen und sie sündigten, nicht ohne diese Seele, und diese Seele, diese ihre Substanz, wurde durch die Sünde verderbt; und da die ganze Natur der menschlichen Seele noch bloß in Adam und Eva war, so wurde diese ganze Natur dadurch verderbt. Wenn eine neue Seele erschaffen wird, so wird nicht die menschliche Seele überhaupt, sondern eine einzelne Seele hervorgebracht, die vorher nicht war; es wird nicht die menschliche Seele erschaffen, die bereits in andern Personen war, und doch gehört die einzelne Seele zur Art der menschlichen Seele. Dadurch haben alle Menschen Theil an der Verschuldung Adams.

ner ausführlich behandelt und die Scholastiker bemühten sich, auf den Grund seiner Bestimmungen, den Begriff der Gnade im Einzelnen zu erläutern, und in seinen Theilen genau zu begränzen.

Augustinus hatte den Satz, daß wir nicht durch den freien Willen, sondern durch die Gnade gerechtfertigt werden, so erläutert, daß dieß nicht ohne unsern Willen geschehe, sondern so, daß das Gesetz unsern Willen als krank darstelle, daß die Gnade diesen kranken Willen heile und daß der gesunde Wille das Gesetz erfülle. Daraus zog der Lombarde den Schluß, daß diese den Willen heilende Gnade eine oder mehrere Tugenden sey, und da die Gnade selbst nicht aus dem freien Willen sey, denselben vielmehr heile und zum Gutseyn vorbereite, so sey die Tugend nicht aus dem Willen, und also keine Bewegung oder Affect des Geistes, da alle Bewegung oder jeder Affect des Geistes aus dem freien Willen sey, so zwar, daß die gute Bewegung aus der Gnade und dem freien Willen sey, die böse aber aus dem freien Willen allein. Die Bewegung der Seele zum Guten oder zum Bösen sey aus dem freien Willen. Wenn die Gnade oder die Tugend eine Bewegung des Geistes sey, so sey sie aus dem freien Willen. Wenn sie aber auch nur zum Theil aus dem freien Willen sey, so thue sie Gott nicht allein ohne den Menschen, und es hätten daher einige ganz gut die Tugend als eine gute Qualität oder Form des Geistes definirt, welche die Seele gestalte, und nicht eine Bewegung oder Affect der Seele sey, sondern den freien Willen unterstütze, so daß er sich zum Guten bewege und erhebe, so daß aus Tugend und freiem Willen die gute Bewegung oder der gute Affect der Seele entstehe, und von da das äussere Werk ausgehe. Die Gnade werde unserm Willen eingeflößt, das thue Gott allein, der den Willen heilt und vorbereitet, daß er das Gute wolle, (dieß geschehe durch die wirkende Gnade), und den Willen unterstützt, daß er das Gute thue, (das geschieht durch die mitwirkende Gnade), und die wirkende Gnade

wird ganz passend Tugend (virtus) genannt, weil sie den kranken Willen heilt und unterstützt. Wenn man sagt, daß gute Verdienste sind und anfangen aus der Gnade, so wird entweder die umsonst gebende Gnade, d. i. Gott, verstanden, oder vielmehr die umsonst gegebene Gnade, welche dem Willen des Menschen zuvorkömmt. Denn das wäre nichts Großes, wenn man sagte, daß sie von Gott seyen, von dem Alles ist, sondern vielmehr seine umsonst gegebene Gnade wird verstanden, aus welcher die guten Verdienste anfangen. Wenn man sagt, daß diese Verdienste aus der Gnade allein kommen, so wird damit der freie Wille nicht ausgeschlossen, weil es im Menschen kein Verdienst giebt, ausser durch den freien Willen. Aber als hauptsächlichste Ursache des Verdienens wird die Gnade gesetzt, weil sie den freien Willen erregt, heilt und zum Gutseyn unterstützt; und dieser Wille selbst ist eine Gabe Gottes und ein Verdienst des Menschen, oder vielmehr der Gnade, weil er vorzugsweise aus der Gnade und selbst Gnade ist.

Thomas von Aquinum hat über die verschiednen Arten von Gnade folgendes.

Die angenehm machende Gnade verbindet den Menschen mit Gott, mit der umsonst gegebenen wirkt ein Mensch mit dem andern, um ihn zu Gott zu führen. Diese letztere ist größer als die Fähigkeit der Natur, und als das Verdienst der Person. Die Gnade ist wirkend als göttliche Hülfe, die uns zum Wollen und Thun des Guten bewegt, sie ist mitwirkend, indem sie uns als habituelle Gabe Gottes eingeflößt wird; endlich ist die Gnade eine zuvorkommende und eine nachfolgende. Thomas erläutert diese Bestimmungen folgendermassen.

Die Gnade macht nicht angenehm effective, sondern formaliter, weil durch sie der Mensch gerechtfertigt und würdig gemacht wird, Gott angenehm zu heißen. Insofern sie umsonst gegeben wird, schließt sie die Schuld aus; die Schuld kann aber in zweifacher Bedeutung genommen wer-

den. Die eine Schuld kommt aus dem Verdienst und bezieht sich auf die Person, die verdienstliche Werke thun soll; die andre bezieht sich auf die Beschaffenheit der Natur, wenn z. E. vom Menschen gesagt wird, daß er schuldig sey, Vernunft ꝛc. zu haben. In keiner von diesen Bedeutungen aber heißt die Schuld deswegen Schuld, weil Gott der Creatur verpflichtet wäre, sondern vielmehr in sofern die Creatur Gott unterworfen seyn soll, damit in ihr die göttliche Ordnung erfüllt werde, daß nemlich gerade diese Natur gerade diese Beschaffenheiten habe, und gerade durch diese Wirksamkeit gerade das erreiche. Die natürlichen Gaben haben also die erste Schuld nicht, wohl aber die zweite; die übernatürlichen Gaben aber haben beiderlei Schuld nicht, und ihnen kommt also der Name Gnade im eigentlicheren Sinne zu. Die angenehm machende Gnade fügt zur umsonst gegebenen etwas hinzu, was auch zur Gnade gehört, weil sie den Menschen Gott angenehm macht; die umsonst gegebene, die dieß nicht thut, behält den gemeinschaftlichen Namen. Die Gnade ist eine zufällige Eigenschaft, die nicht effective, sondern formaliter auf die Seele wirkt; Gott rechtfertigt uns nicht ohne uns selbst, denn indem wir gerechtfertigt werden, stimmen wir durch die Bewegung des freien Willens der göttlichen Gerechtigkeit bei. Mitwirken ist nicht ein secundäres Wirken mit dem prinzipalen, sondern ein unterstützendes Wirken zum vorgesetzten Zwecke, Gott aber unterstützt den Menschen durch die wirkende Gnade dazu, daß er das Gute wolle. Da das Ziel schon vorliegt, so muß die Gnade mit uns wirken. Die wirkende Gnade ist dieselbe wie die mitwirkende, beide unterscheiden sich nur durch ihre verschiednen Wirkungen. Die Gnade bezeichnet eine zeitliche Wirkung, die einem Dinge vorangehen, dem andern folgen kann, und kann daher zuvorkommende und nachfolgende Gnade genannt werden; sie wird dadurch, daß sie vorangehend und nachfolgend ist, nicht ihrer Wesenheit nach verschieden, sondern nur ihrer Wirkung nach. Es ist dieselbe Gnade, die sich

auf die Verherrlichung, und dieselbe, die sich auf die Rechtfertigung bezieht.

Die alte Frage, wie die Freiheit des Willens mit der Gnade, der Prädestination und dem Vorherwissen Gottes zu vereinigen sey, beantwortete Anselmus ganz im Sinne Augustins, indem er die absolute Willensfreiheit Gott allein zuschreibt, die Freiheit der Engel und der Menschen aber als gemacht und empfangen bezeichnet. Diese letztere hat entweder die rechte Richtung oder sie hat sie nicht. Diejenige, welche die rechte Richtung hat, kann von demjenigen, der sie besitzt, entweder getrennt werden oder nicht. Das erste war der Fall bei den Engeln vor der vollkommnen Befestigung der guten und vor dem Falle der bösen, und bei allen Menschen vor dem Tode, das andre bei den auserwählten Engeln und Menschen. Diejenige Freiheit, welche die rechte Richtung nicht hat, kann dieselbe entweder wieder erlangen oder nicht; jenes ist der Fall bei den Menschen so lange sie leben, dieses bei den verworfenen Menschen und Engeln. *)

---

*) Zu diesem Resultate gelangte Anselmus durch folgende Prämissen. Das Vermögen zu sündigen gehört nicht zur Freiheit. Der erste Mensch sündigte durch den freien Willen, und dieser war frei, weil er nicht gezwungen werden konnte; er sündigte nicht durch den Grund der Freiheit seines Willens (d. h. durch das Vermögen, nicht zu sündigen,) sondern durch das Vermögen zu sündigen, das ihn weder zu der Freiheit nicht zu sündigen half, noch zur Knechtschaft des Sündigens zwang. Wer frei (suae potestatis) ist, und als frei nicht dient, und wer nicht unfrei (alienae potestatis) ist, und als nicht unfrei nicht dient, aber es in seiner Macht hat, zu dienen, den kann, so lange er nicht das Vermögen zu dienen, sondern das nicht zu dienen gebraucht, nichts zum Dienen zwingen. Die Freiheit des Willens war der vernünftigen Natur gegeben, um die empfangene rechte Richtung des Willens zu bewahren, und zwar wegen dieser rechten Richtung; und der freie Wille ist der Wille, der diese rechte Richtung ihrer selbst wegen bewahren kann. Dieß können wir thun, auch wenn diese

Bernhard von Clairvaux unterscheidet die Freiheit von der Sünde, zu welcher uns die Gnade herstellt, (die Freiheit der Gnade), die vom Elend, welche uns im Himmel aufbewahrt bleibt, (die Freiheit der Herrlichkeit), und die von der Nothwendigkeit, die uns von Natur beiwohnt, (die Freiheit der Natur). Diese letztere giebt uns freien Willen, die erste Unschuld, die zweite Herrlichkeit. Der freie Wille bleibt auch nach der Sünde ganz, aber schwach (miserum); der Mensch kann sich selbst nicht von Sünde und Elend frei machen, weil ihm die Freiheit der Gnade und die der

---

rechte Richtung nicht in uns ist, so lange wir Vernunft haben, sie zu erkennen, und Willen, sie zu behalten; denn daraus besteht die Freiheit des Willens. Der rechte Wille siegt, wenn er die rechte Richtung beharrlich bewahrt; er wird besiegt, wenn er will, was er nicht wollen soll. Die Versuchung kann ihn nur mit seinem Willen hindern oder zwingen, er kann nur durch sich, nicht durch eine fremde Macht besiegt werden, seine Unmacht bei Versuchungen ist nur scheinbar, sie ist nicht Unmöglichkeit, sondern nur Schwierigkeit, welche die Freiheit des Willens nicht aufhebt. Mit dem Worte Willen wird sowohl das Organ des Willens als dessen Gebrauch bezeichnet, jenes ist immer in der Seele, dieses nur, wenn wir etwas wollen; jenes ist immer dasselbe; die Stärke des Wollens liegt im Organ des Willens, der Wille ist stark oder schwach, nachdem er stärker oder schwächer will. Die rechte Richtung des Willens kann Gott selbst nicht wegnehmen, weil der gerechte Wille der ist, der nur will, was Gott will, daß er wolle; nähme also Gott diesen gerechten Willen weg, so müßte Gott wollen, daß der Wille nicht wolle, was er will, daß derselbe wolle. Der rechte Wille ist das freiste von allen; die vernünftige Natur hat immer freien Willen. Vom rechten Willen kann der Mensch nur sich selbst abziehen; von der Sünde muß er durch einen andern abgezogen werden; seine Freiheit kann aber weder der Mensch sich selbst, noch kann sie ihm ein andrer nehmen. Freiheit des Willens ist das Vermögen die rechte Richtung des Willens wegen dieser rechten Richtung selbst zu bewahren, und ist als Vermögen eine Gattung der Freiheit.

Herrlichkeit fehlt. Dem freien Willen kommt nur das Wollen, nicht das Können und das Wissen zu.

Der Lombarde hat denselben Unterschied der Freiheit der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit, ist aber darin dem Augustinus näher, daß er behauptet, der Mensch könne mit seinem natürlichen Willen das Gute nicht wirksam wollen, wenn ihn nicht die Gnade befreie, daß er wollen, und unterstütze, daß er das Gute vollbringen könne. Weder Wille noch Werk des Menschen aber könnten Gottes Gnade herbeiziehen, sondern die Gnade komme dem Willen befreiend und unterstützend zuvor.

Thomas nimmt eine doppelte Vorbereitung des Willens zum Guten an. Die eine bereitet den Menschen zum Gutesthun und zum Genusse Gottes vor, und dazu wird die Gabe der habituellen Gnade erfordert, welche der Anfang des verdienstlichen Werkes ist; die andre bereitet den Willen zur Erlangung der Gabe der habituellen Gnade selbst vor, wozu keine andre habituelle Gabe in der Seele vorauszusetzen ist, sondern nur eine umsonst gegebene Hülfe Gottes, welche innerlich die Seele bewegt, oder ihr das vorgesetzte Gute einflößt. Gott ist das absolut erste Bewegende, durch seine Bewegung wird alles zu ihm hingewendet, nach der allgemeinen Richtung des Guten, welches, jedes nach seiner Art, Aehnlichung mit Gott erstrebt. Sich auf Gott zuwenden, heißt sich zur Gnade vorbereiten. Der Mensch wendet sich zu Gott durch den freien Willen, und soll dieß thun, aber Gott muß den freien Willen selbst zu sich kehren. Der Mensch kann nur etwas thun, wenn Gott ihn bewegt; er kann seine Seele durch den freien Willen vorbereiten, aber nur indem Gott ihn bewegt und zu sich zieht; die Wiederherstellung des Menschen kann nur dann erfolgen, wenn ihm das Licht der Gnade aufs neue eingegossen wird.

Wenn man fragte, inwiefern die Werke des Menschen verdienstlich seyen, so unterschied Thomas das Ergebniß des freien Willens von dem was aus der Gnade des heil. Geistes hervorgeht. In Bezug auf die Substanz des Werkes

selbst und insofern es aus dem freien Willen hervorgeht, kann von einer Würdigkeit (condignitas) dieses Werkes nicht die Rede seyn, weil die Forderungen, die an den Menschen gemacht werden, hoch über diesem Werke stehen; wohl aber von einer Angemessenheit (congruitas), weil doch eine gewisse Gleichheit des Verhältnisses in diesen Werken ist, weil es nemlich angemessen scheint, daß Gott den wirkenden Menschen nach dessen Tugend in Gemäßheit seiner (Gottes) erhabenen Tugend belohne. Das verdienstliche Werk aber, welches aus der Gnade des Geistes hervorgeht, verdient das ewige Leben ex condigno.

Durch das meritum condigni kann niemand einem andern die erste Gnade verdienen als Christus, wohl aber durch das meritum congrui. Denn weil der in der Gnade befindliche Mensch den Willen Gottes erfüllt, so ist es nach dem Verhältnisse der Freundschaft angemessen, daß Gott den Willen des einen Menschen in der Seligmachung des andern erfülle.

Nach Duns Scotus kann der Mensch die heilbringende Gnade Gottes auf sich wenden, d. h. die Gnade verdienen, und Gott bestimmt den Lohn, der nur vollkommenen Bestrebungen gebührt. Aber dieß ist bloß meritum de congruo, welches nicht die Seligkeit an sich, sondern nur das Mittel die Seligkeit zu erlangen erwirbt, (d. h., die guten Bestrebungen, die von Gott erweckt werden müssen,) die Seligkeit selbst aber nur durch die Billigkeit Gottes erhält.

Ueber die Rechtfertigung hat Thomas ausführliche Untersuchungen angestellt, deren Resultate folgende sind. Die Rechtfertigung im passiven Sinne giebt eine Bewegung zur Gerechtigkeit, und indem sie eine gewisse Richtigkeit der Ordnung giebt, thut sie dieß entweder in Bezug auf die Handlung des Menschen, (und in sofern ist sie eine Tugend entweder als besondre Gerechtigkeit, in Beziehung auf andre einzelne Menschen, oder als gesetzliche Gerechtigkeit in Bezug auf das allgemeine Beste,) oder sie thut es, in sofern sie Ordnung in die innere Beschaffenheit des Menschen

bringt, in sofern nemlich was im Menschen ist Gotte, und die niederen Seelenkräfte der höchsten, d. h., der Vernunft unterworfen werden. Diese Gerechtigkeit entsteht einmal durch die Bewegung der Zeugung, welche von der Beraubung zur Form führt; diese kann auch ein Mensch ohne Sünde erhalten, wie Adam die ursprüngliche Gerechtigkeit erhielt; dann entsteht sie als Bewegung von einem Entgegengesetzten zum andern, und bringt eine Veränderung aus dem Stande der Ungerechtigkeit in den Stand der Gerechtigkeit hervor. Da die Bewegung ihren Namen nicht sowohl vom Ausgangspuncte als vom Endpuncte erhält, so heißt diese Veränderung aus dem Stande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünde von ihrem Zielpuncte Rechtfertigung. Der Mensch hat durch sein Sündigen Gott beleidigt, eine Beleidigung wird nur vergeben durch Versöhnung des Beleidigten; also wird uns die Sünde dadurch vergeben, daß Gott versöhnt wird, und die Versöhnung besteht in der Liebe, mit der uns Gott liebt; diese ist von Seiten Gottes ewig und unveränderlich, in Beziehung auf ihre Wirkung auf uns aber wird sie zuweilen unterbrochen. Die Wirkung der göttlichen Liebe in uns, welche durch die Sünde aufgehoben wird, ist die Gnade, welche den Menschen des ewigen Lebens würdig macht, von welchem die Todsünde ausschließt. Ohne Eingießung der Gnade kann also eine Vergebung der Schuld nicht gedacht werden. Die Rechtfertigung des Gottlosen geschieht dadurch, daß Gott den Menschen zur Gerechtigkeit bewegt, denn Gott rechtfertigt den Gottlosen. Gott aber bewegt jeden und jegliches nach seiner Art, also bewegt er den Menschen zur Gerechtigkeit gemäß der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Der Mensch hat von Natur freien Willen. In dem nun, der den Gebrauch des freien Willens hat, geschieht die von Gott ausgehende Bewegung zur Gerechtigkeit nicht ohne die Bewegung des freien Willens, sondern Gott gießt die Gabe der rechtfertigenden Gnade so ein, daß er zugleich

mit dieser Gabe den freien Willen zur Annahme der Gnade in denen bewegt, die für diese Bewegung empfänglich sind. Die Bewegung des freien Willens wird also zur Rechtfertigung des Gottlosen erfordert, insofern die Seele des Menschen von Gott bewegt wird. Gott aber bewegt die Seele des Menschen, indem er sie zu sich kehrt, und deshalb ist zur Rechtfertigung die Bewegung der Seele auf Gott zu erforderlich. Die erste Hinwendung zu Gott erfolgt durch den Glauben; wer sich Gott naht, muß glauben, daß er ist, und deshalb ist zur Rechtfertigung des Gottlosen die Bewegung des Glaubens erforderlich. Die menschliche Seele muß, indem sie gerechtfertigt wird, durch die Bewegung des freien Willens sich von der Sünde, durch Abschen vor derselben entfernen, und sich der Gerechtigkeit durch Sehnsucht nach derselben nähern. Vier Dinge also sind zur Rechtfertigung nöthig, die Eingießung der Gnade, die Bewegung des freien Willens auf Gott zu durch den Glauben, und von der Sünde weg, und die Vergebung der Schuld. Zu jeder Bewegung gehört aber die Bewegung des Bewegenden und des zu Bewegenden und das Gelangen zum Ziele; bei der Rechtfertigung geht die erste von Gott, die zweite vom freien Willen, das dritte von der Gnade aus, welche durch die Vergebung der Schuld die Rechtfertigung vollendet. Die gesammte Rechtfertigung besteht ursprünglich in der Eingießung der Gnade, durch welche der freie Wille bewegt und die Schuld vergeben wird; diese Eingießung erfolgt in einem Augenblick, weil Gott, um die Gnade in die Seele einzugießen, nur diejenige Beschaffenheit fordert, die er selbst macht, und diese macht er bisweilen plötzlich, bisweilen nach und nach. Die Allmacht Gottes kann jede Materie plötzlich zur Annahme einer Form geeignet machen, und um so mehr den freien Willen, dessen Bewegung von Natur augenblicklich seyn kann. Deswegen erfolgen die vier Erfordernisse zur Rechtfertigung zugleich, aber der natürlichen Ordnung nach ist doch eines früher als das andre, wie gesagt ist, daß die Eingebung der Gnade, die Bewegung

des freien Willens auf Gott zu und von der Sünde weg, und die Vergebung der Schuld auf einander folgen.

Daß ein Mensch die Gnade habe, kann er bloß durch Offenbarung wissen, nicht auf die gewöhnliche Weise des Wissens, welche durch beweisende Schlüsse aus unbeweisbaren Principien hervorgeht.

Zu der Gnade, welche zur Seligkeit nöthig ist, prädestinirt Gott einige, andre nicht, und es fragt sich, wie diese Prädestination mit der Freiheit des Menschen bestehen könne. Augustinus hatte den Begriff der Prädestination festgestellt, Gottschalk hatte denselben, in der ganzen Strenge, in welcher Augustinus ihn vorgetragen hatte, vertheidigt, und bedeutende Gegner gefunden, die ihn zu mildern versuchten. Anselmus hatte die augustinische Lehre von einer doppelten Prädestination in dem Sinne vertheidigt, daß Gott nicht nur zum Guten, sondern auch zum Bösen prädestinire, indem er das Böse zulasse, und die Prädestination zum Bösen in ihrem Unterschiede vom Guten näher so bezeichnet, daß in Beziehung auf das Gute Gott vorher wisse und prädestinire, weil er nicht bloß dessen Seyn, sondern auch dessen Gutseyn mache, da er dagegen in Bezug auf das Böse nur verursache, daß es sey, nicht daß es böse sey. Er hatte ferner eine genauere Bestimmung der Prädestination und des Vorherwissens Gottes dadurch gegeben, daß er bemerkte, wie beide nicht im menschlichen Sinne genommen werden könnten, da in Gott weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern ewige Gegenwart sey. Deshalb sey auch sein Vorherwissen ganz übereinstimmend mit seiner Prädestination, und für den Ungerechten keine Nothwendigkeit mit derselben verbunden, weil der Mangel der Gerechtigkeit bei dem Ungerechten vom freien Willen abhänge. Er unterscheidet diejenige Nothwendigkeit, welche dem Vorausgewußten und Prädestinirten vorangeht und dasselbe macht, von derjenigen, welche diesem Vorausgewußten und Prädestinirten folgt. Gott zwingt den Willen nicht, er widersteht ihm nicht, sondern er überläßt ihn sich selbst, und dadurch prädestinirt er.

Dennoch geschieht in den Guten alles durch Gottes Gnade, und in den Bösen alles durch die Schuld des Willens. Das Vorherwissen weiß das Zukünftige als Nothwendiges oder als Freiwilliges vorher, und so prädestinirt es die Prädestinirten. Das Vorhergewußte, wie das Prädestinirte ist unveränderlich in der Ewigkeit, in der Zeit aber kann es, ehe es geschieht, geändert werden, und so betrachtet schließen Prädestination und freier Wille einander nicht aus.

Der Lombarde hat die augustinische Prädestinationslehre, eben so Thomas von Aquinum, der folgendes darüber lehrt. Es ist Gott geziemend die Menschen zu prädestiniren; denn alles unterliegt der göttlichen Vorsehung, die es zum Zwecke ordnet, der ein doppelter ist. Der eine geht über das Verhältniß und die Fähigkeit der Creatur hinaus, und ist das ewige Leben, das im Schauen Gottes besteht, das über die Natur jedes Geschöpfes erhaben ist. Der andre ist den Kräften der Natur angemessen und für sie erreichbar. Was eine Creatur nicht durch sich erreichen kann, dazu muß ihr ein andres helfen. Die vernünftige Natur die des ewigen Lebens fähig ist, wird in dasselbe von Gott gebracht, und der Grund dieses Bringens präexistirt in Gott, weil er durch seine Vorsehung alles zum Zwecke ordnet. Der Grund aber, daß etwas geschieht, und in der Seele des Thuenden existirt, ist eine gewisse Präexistenz dessen was geschehen soll in demselben. Deshalb heißt der Grund jenes Bringens der vernünftigen Creatur zum Ziele des ewigen Lebens Prädestiniren, denn bestimmen ist bringen. Die Prädestination ist demnach in Bezug auf die Objecte ein Theil der Vorsehung; ist aber nicht etwas in den Prädestinirten, sondern nur im Prädestinirenden; wie die Vorsehung nicht in den vorhergesehenen Dingen, sondern im Geiste des Vorhersehenden ist. Die Vollziehung der Prädestination aber ist passive in den Prädestinirten und active in Gott; diese Vollziehung ist Berufung und Verherrlichung. Gott verwirft einige. Denn die Vorsehung, von welcher die Prädestination ein Theil ist, läßt einen

Mangel in den ihr untergebenen Dingen zu, und so können also auch einige Menschen den Zweck des ewigen Lebens verfehlen, und das heißt Verwerfung. Die Prädestination setzt die Erwählung, die Erwählung die Liebe voraus; alle Prädestinirten sind erwählt und geliebt. Die vollständige Wirkung der Prädestination kann keine Ursache von unsrer Seite haben, denn was den Menschen zur Seligkeit ordnet, das ist alles in der Wirkung der Prädestination begriffen, auch die Vorbereitung zur Gnade. Die Prädestination gelangt unfehlbar zu ihrer Wirkung, ohne doch einen nothwendigen Zwang aufzulegen. Die Zahl der Prädestinirten ist nicht nur formell, d. h. der Menge nach überhaupt, sondern auch materiell, d. h. für die Einzelnen, durch die Erwählung Gottes bestimmt. In Bezug auf die göttliche Vorherbestimmung helfen die Gebete der Heiligen nichts, wohl aber in Bezug auf ihre Wirkung, weil die Vorsehung die secundären Ursachen nicht aufhebt, sondern die Wirkungen so voraussieht, daß auch die Ordnung der secundären Ursachen der Vorsehung unterliegt.

Gemildert erscheint die augustinische Prädestinationslehre bei Bonaventura. Die göttliche Weisheit, lehrt er, kennt alles Gute und Böse, Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges, Wirkliches und Mögliches und deshalb uns Unbegreifliches und Unendliches; sie wird aber deshalb nichts andres, obgleich sie verschiedne Namen erhält. Sie heißt Wissenschaft, insofern sie alles Mögliche, Schauen, insofern sie alles Vorhandene, Billigung, insofern sie alles Gute, Vorherwissen, insofern sie alles Künftige, Fügung, insofern sie alles kennt, was von Gott geschehen soll, Prädestination, insofern sie das zu Belohnende, Verwerfung, insofern sie das zu Verdammende kennt. Und weil sie nicht bloß kennt, sondern auch Grund des Erkennens ist, so heißt sie, in diesen Beziehungen, Licht, Spiegel, Urbild, Buch des Lebens. Sie erkennt das Zufällige auf unfehlbare Weise, das Veränderliche auf unveränderliche, das Zukünftige auf gegenwärtige, das Zeitliche auf ewige, das Abhängige auf un-

abhängige, das Geschaffene auf ungeschaffene Weise, das von ihr Verschiedne in sich und durch sich, und weil sie das Zufällige auf unfehlbare Weise erkennt, so besteht die Freiheit und Wandelbarkeit des Willens mit der Prädestination und dem Vorherwissen. Als erstes und höchstes Princip hat sie die einfachste und vollkommenste Erkenntniß, und dadurch zugleich die deutlichste, und daraus ergeben sich die verschiednen angegebenen Arten dieser Erkenntniß und zugleich das Bestehen des freien Willens mit der Prädestination. Diese ist kein Zwang zur Seligkeit und kein Zwang für den freien Willen. Denn sie ist nur insofern Ursache der Seligkeit, als sie die Verdienste einschließt, wodurch der freie Wille gerettet wird. In der Prädestination ist Vorherwissen und Ursache. Als Ursache bringt sie nicht nothwendig die Wirkung mit sich, weil sie nicht Ursache ist durch die Nothwendigkeit, sondern durch den Willen, und weil sie nicht die vollständige Ursache ist, da sie noch eine zufällige Ursache, den freien Willen nemlich hat. Als Vorherwissen hat sie in ihrer Erkenntniß den ganzen freien Willen, und seine Mitwirkung und Wandelbarkeit in sich, und bezieht sich nur aufs Wahre, und ist auch in Bezug auf das zufällige Wahre unfehlbar.

Duns Scotus nahm die Prädestination einmal im eigentlichen Sinne als einen Act des göttlichen Willens, durch welchen dieser die vernünftige Creatur zum göttlichen Leben erwählt, d. h., beschließt, ihr hienieden Gnade und im ewigen Leben Herrlichkeit zu verleihen; dann als einen Act des göttlichen Verstandes, nach welchem Gott die Seligkeit der Erwählten vorherweiß, und welcher die Erwählung begleitet, und ihr folgt. Der göttliche Wille muß nicht nothwendig diejenigen, welche selig werden sollen, prädestiniren; er könnte sie auch nicht prädestiniren, und ein Prädestinirter kann auch verdammt werden, weil seine Prädestination seinen Willen im Guten nicht in der Gnade stärkt, daß er gar nicht mehr sündigen könnte, sondern er kann sündigen, in der Sünde bis ans Ende beharren, und deshalb gerecht verdammt werden; dieser Grund der Ver-

dammniß kann aber nicht als Grund für seine Prädestination gelten. Indem der Mensch etwas Verdienstliches thut, so ist in diesem seinem Acte einmal das was das Verdienstliche bedingt, das Wesen und die Richtung der Handlung; und dann das Verdienstliche selbst, welches in der Würdigkeit zur ewigen Belohnung angenommen zu werden besteht. Jenes Bedingende ist die erste und vorzügliche Ursache, das Verdienstliche selbst ist der Habitus und ist nur die secundäre Ursache der Seligkeit. Der verdienstliche Act als solcher ist es ursprünglich durch den Habitus, und in niederem Grade ursprünglich durch den Willen. Denn der Act erscheint lohnwürdiger deshalb, weil er aus der Liebe hervorgeht, als weil er frei aus dem Willen kommt, obgleich beides nothwendig ist. Der verdienstliche Act steht in der Gewalt des Menschen, den allgemeinen Einfluß vorausgesetzt, wenn er den Gebrauch des freien Willens und die Gnade hat; die Erfüllung aber in Beziehung auf das Verdienst steht nur positiv in der Gewalt des Menschen, und zwar nur insofern, als die göttliche Fügung uns offenbart ist.

Thomas von Bradwardin († 1349) erklärte sich in einem eignen Werke gegen die pelagianischen Irrthümer, welche, wie er sagt, zu seiner Zeit weit verbreitet waren, daß die Verdienste des Menschen zwar nicht die hauptsächlichste Ursache der uns ertheilten Gnade, doch aber eine Ursache seyen, ohne welche die Gnade nicht gegeben werde, und daß der Mensch sich zur Gnade vorbereiten, und aus eignen Kräften die Gnade de congruo, wenn auch nicht de condigno verdienen könne. Er behauptete dagegen, daß Gott jeden geschaffenen Willen zu jeder freien Handlung zwinge. Gott ist der nothwendige Grund von allem, er weiß alles, liebt alles und sein Wille ist unwiderstehlich. Nicht die Dinge, die Gott weiß, sind der Grund seines Wissens, und dieses sein Wissen ist so unveränderlich als sein Wille, der von Anfang an in Bezug auf Selige und Verdammte weder bedingt noch unbestimmt war. Gott will die Sünde nicht an sich, sondern nur in einer gewissen

Beziehung, weil sie zur Harmonie des Ganzen gehört, zu welcher die Entgegensetzungen beitragen, weil eine Sünde die Strafe der andern ist ꝛc. An sich ist die Sünde nichts, sondern eine bloße Beraubung, und als solche kann sie Gott wollen (privative), da jede Handlung ausser der Sünde, als seyend, gut, und deshalb von Gott positiv gewollt ist. Die Gnade wird von Gott umsonst gegeben, und nicht durch vorhergehende Verdienste erworben, denn niemand hat Verdienste als wenn sie ihm Gott giebt, und Gott kann also niemanden wegen dieser Verdienste, sondern muß jeden Erwählten aus freier Gnade gewählt haben. Der freie Wille ist das Vermögen des vernünftigen Urtheils und der freien Vollziehung, frei, nicht weil er alles frei wollen und nicht wollen kann, sondern weil er alles, was gewollt werden kann, frei will, und was nicht gewollt werden kann, frei nicht will. Diesen Willen kann keine untergeordnete Ursache zwingen, er kann aber die Vorsehung nur durch Gottes Gnade, die umsonst gegeben wird, überwinden, und auch nur durch dieselbe im Guten beharren; die Beharrung im Bösen hat ihren Grund in der Gerechtigkeit Gottes, welche die früheren Sünden der Menschen durch die ewige Entziehung seiner Gnade bestraft. Die Vereinbarkeit des freien Willens mit der Nothwendigkeit der Prädestination geht ihm daraus hervor, daß Gottes Wollen und Wissen durchaus auf einer nachfolgenden nicht auf einer vorhergehenden Nothwendigkeit des Unveränderlichen und Unbedingten beruhe.

Auch Wykliffe hat die augustinische Prädestinationslehre vertheidigt. Wenn es scheine, sagte er, daß Gott die Menschen, die er vorher weiß und die er prädestinirt zwinge, so müsse man aus der Schrift diesen Satz gehörig beschränken. Gott zwinge allerdings die handelnden Geschöpfe zu allen ihren Handlungen, und so seyen einige prädestinirt, d. h. nach der Mühsal dieses Lebens zur Herrlichkeit verordnet, andre vorhergewußt, d. h. nach diesem elenden Leben zur immerwährenden Strafe verordnet, und

die Ursache der göttlichen Prädestination oder des göttlichen Vorherwissens sey ohne Zweifel Gott selbst, da, wenn man diese Acte formal nehme, keine Creatur die innerlichen und ewigen Gedanken Gottes verursache; nehme man aber die Prädestination oder die Vorbereitung zur Strafe passive, so erscheine das Daseyn der intelligiblen Creatur entfernt von Gott, und jene Acte in der Bestimmung der Creatur selbst begründet. Der Mensch verdiene oder sündige, weil Gott diesen Lohn oder diese Strafe ordne. Ein bestimmtes Verdienst oder Unverdienst trete de facto ein, und so folge de facto ein bestimmter Lohn oder eine bestimmte Strafe. Die Ursache der Prädestination sey also ein Zeitliches, so doch, daß eine ewige Ursache vorausgehe, sowohl von Seiten Gottes der es so ordnet, als von Seiten der so geordneten Creatur. Gott thue, was er in der Prädestination thue, zum Besten des Ganzen, und man könne aus der ewigen Prädestination des einzelnen Menschen nicht auf dessen Seyn in Gott von Ewigkeit schließen.

11. Von der Erlösung.

Für die Entwicklung der Lehre von der Erlösung macht die Genugthuungstheorie Anselms von Canterbury Epoche, indem er als Realiste zur Begründung derselben die Begriffe Schuld und Gerechtigkeit in ihrer objectiven Bedeutung benützte, und da man früher Erlösung und Versöhnung nur auf den Tod als Folge der Sünde bezogen und gelehrt hatte, daß die Erlösung den Menschen von den Folgen der ersten Sünde befreit und seine Seligkeit möglich gemacht habe, die Begriffe der Sünde und der Schuld selbst genau zu bestimmen unternahm und dadurch zu einem Begriffe der Versöhnung selbst gelangte. Er gab zu, daß von Seite der Menschen betrachtet, die Gewalt, welche der Teufel über denselben übe, nicht ungerecht sey, aber er gab nicht zu, daß der Teufel ein Recht auf den Menschen hatte

und deshalb von Gott Schonung verdiente. Denn der Teufel sey wie der Mensch von Gott vollkommen abhängig. Aus dem Rechte des Teufels an den Menschen könne also die Versöhnung nicht abgeleitet werden, und eben so wenig aus dem Satze, daß die Art der Ueberwindung des Teufels der Art entsprechen müsse, in welcher der Teufel den Menschen überwunden habe, oder aus der Annahme der vollkommen göttlichen Liebe, weil diese die Versöhnung ja auch einfacher hätte vollbringen können, weil eben die wirklich eingetretene Art der Versöhnung Erklärung fordre. Die Nothwendigkeit gerade dieser Art der Versöhnung ergebe sich aus dem Satze, daß die Welt wegen der auf ihr liegenden Schuld der Sünde nicht anders habe erlöset werden können. Die Sünde ist Vorenthaltung dessen, was man Gott schuldig ist, schuldig ist der Mensch aber Gott alles, was in seinen freien Willen fällt, nur durch den richtigen Willen kann der Mensch Gott gefallen, wer diesen nicht hat, sündigt gegen Gott, entzieht Gott das ihm Gehörige, und bleibt, so lange er dieß nicht wieder erstattet, unter der Schuld der Sünde. Um diese zu heben, muß er das Entzogene zurückgeben, und um die mit der Entziehung verbundene Beleidigung zu sühnen, mehr zurückgeben, als er genommen hat. Diese Genugthuung, die jeder Sünder Gott leisten muß, kann der Mensch für sich selbst nicht leisten, weil er ohnehin alle seine Leistungen Gott schuldig ist, und die Sünde so groß ist, daß an eine Erstattung durch den Menschen, die mehr betrüge als das Genommene, gar nicht zu denken ist. Es ist aber die eigne Schuld des Menschen, daß er dieß nicht kann, und so ist also von dieser Seite dem Menschen die Möglichkeit selig zu werden vollkommen abgeschnitten. Gott kann auch nicht ohne Genugthuung und Strafe den Menschen aus Liebe die Sünden vergeben, weil dieß gegen die Gerechtigkeit Gottes streiten würde. Gott kann ferner nicht durch Strafe allein seinen Zweck erreichen, sondern es muß auch Genugthuung eintreten. Denn Gott mußte die menschliche

zu seiner Verherrlichung geschaffene Natur ihren Zweck erreichen lassen, die erlöseten Menschen mußten die gefallenen Engel ersetzen, weil eine bestimmte Zahl vernünftiger seliger Wesen bestehen muß, welche durch den Fall der Engel vermindert wurde und ergänzt werden muß, was nur durch die erlöseten Menschen geschehen kann, deren aber mehr sind als die gefallenen Engel, um so die Selbstständigkeit der Menschen zu retten. Damit nun der Mensch den treugebliebenen Engeln, die ohne Sünde sind, gleich werde, muß die Genugthuung eintreten, durch welche Gott für die Sünde des Menschen etwas gegeben wird, was mehr ist als alles was ausser Gott ist. Dieß konnte nur der geben, der Gott selbst ist. Da aber der Mensch genugthun soll, und nur Gott es kann, so muß der Gottmensch die Genugthuung leisten, in dem die Verpflichtung und das Können zugleich sind. Deshalb wurde Gott Mensch, ein wirklicher Mensch aus Adams Geschlecht von einer Jungfrau ohne Mann geboren. Der Sohn mußte Mensch werden, weil in dem Falle, daß eine der beiden andern Personen es geworden wäre, zwei Söhne und widersprechende Verhältnisse in der Gottheit entstanden seyn würden. Dieser Gottmensch mußte Gott etwas geben, was er ihm nicht schuldig, und was doch mehr war, als alles, was unter Gott steht. Dieß wurde dadurch möglich, daß er als ohne Sünde Gott allein den Tod nicht schuldig war, vermöge seiner Allmacht aber sterben konnte. So besiegte er den Teufel, von dem der erste Mensch sich leicht hatte überwinden lassen, durch die Uebernahme des Schwersten was der Mensch für Gott übernehmen kann, des Todes nemlich, und so tilgte die Hingabe seines Lebens die Sündenschuld der ganzen Welt, und erlösete dadurch die Menschheit. Dem großen Geschenke, welches der Sohn dem Vater durch sein Leben gegeben hatte, war der Vater Erwiderung schuldig, da der Sohn aber schon alles hatte, was der Vater hat, und der Vater ihm auch nichts erlassen konnte, weil der Sohn ihm nichts schuldig war, so mußte der Vater das, was er eigentlich dem

Sohne schuldig war, demjenigen geben, dem es der Sohn geben wollte, d. h. dem Menschengeschlechte. Dadurch erscheinen die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes in vollkommenster Uebereinstimmung.

Anselm hatte bei seiner Genugthuungstheorie das Recht des Teufels auf den Menschen noch gewissermassen anerkannt, Abälard längnete dasselbe durchaus, aus dem Grunde, weil Christus bloß die Erwählten befreit habe, und der Teufel auf diese keine Gewalt gehabt habe. Die Verführung habe dem Teufel ein Recht nicht geben können, da vielmehr der Verführte das Recht gegen den Verführer erlangt haben müsse, ihn zur Strafe zu ziehen. Auch das Versprechen der Unsterblichkeit, welches der Teufel dem Menschen gab, habe ihm ein solches Recht nicht geben können, da er ja das Versprechen nicht erfüllt habe. Da der Mensch durch seinen Ungehorsam sich allein gegen Gott verfehlt habe, so habe Gott ihn wohl dem Teufel zur Züchtigung übergeben können, der Teufel aber habe gar kein Recht zur Beschwerde gehabt, wenn Gott den Menschen ohne Leiden seine Sünde erlassen wollte. Gott konnte dieß frei und ohne alle Rücksicht auf den Teufel thun. Dennoch wurde der Sohn Mensch und litt und starb, und seine Kreuzigung vermehrte die Schuld der Menschen und erforderte eine weitere Versöhnung, die größere Sünde hätte geschehen müssen, damit Gott die kleinere verzeihe, das Lösegeld wäre Gott selbst gegeben worden, und es scheine ungerecht, als Lösegeld das Blut des Unschuldigen zu verlangen.

Alle diese Schwierigkeiten löset Abälard durch die Annahme, daß die Gnade, welche uns Gott durch die Sendung seines Sohnes erwies, eine Liebe in uns weckt, die stark genug ist, uns von der Knechtschaft der Sünde zu befreien und uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes zu erwerben, und in dieser Liebe, welche das Leiden Christi in uns weckt, liegt dessen erlösende und versöhnende Kraft. Diese Liebe ruht auf dem Glauben und der Glaube bedingt die Reue, um deren willen uns Gott erlöset. Was der Mensch

seiner Sünde wegen nicht leisten kann, ergänzt die Gerechtigkeit Christi. Auch für Christus als Mensch ist das Gesetz der Nächstenliebe verbindlich, diesem Gesetze zu Folge betet er zum Vater für die, welche ihn lieben, und dieß Gebet kann als ein vollkommen begründetes, weil Christus selbst vollkommen ist, nicht unerhört bleiben, und erlöset also die unter dem Gesetze stehenden, und er ergänzt durch sein Verdienst die Mangelhaftigkeit des menschlichen Verdienstes; seine Heiligkeit ist so groß, daß sie nicht bloß für seine, sondern auch für andrer Beseligung hinreicht.

Gegen diese Ansicht Abälards, dessen pelagianischer Begriff der Sünde auf seine Erlösungstheorie Einfluß gehabt hatte, vertrat Bernhard von Clairvaux die ältere Lehre, daß der Teufel Gewalt und Recht über den Menschen gehabt habe und daß dieser durch Christi Tod davon befreit worden sey, die er jedoch dadurch milderte, daß er die Gerechtigkeit dieser Gewalt des Teufels nur von der Zulassung Gottes herleitete, und annahm, sie sey nur deshalb gerecht gewesen, weil Gott sie zugelassen habe. Gott habe den Menschen nach seiner Barmherzigkeit erlöset, und seine Gerechtigkeit eben in der Barmherzigkeit gezeigt, nach welcher er den Teufel mehr nach seiner Gerechtigkeit als nach seiner Macht behandelt habe. Der Mensch habe für sich als Knecht der Sünde keine Gerechtigkeit erwerben können, und Gott habe ihm deshalb eine fremde zu Theil werden lassen.

Robert Pulleyn stand der Ansicht Abälards sehr nahe, indem er lehrte, daß der Erlöser auch auf andre Weise, als durch sein Leiden uns hätte erlösen können, daß er aber gelitten habe, weil dieß Leiden zu unsrer Erlösung nothwendig war, und um uns ein Beispiel der Geduld zu geben; das Lösegeld sey aber nicht dem Teufel, als hätte es dieser mit Recht fordern können, sondern es sey Gott gegeben worden, der dafür die Menschen von der Gewalt des Teufels befreit habe.

Nach Hugo von St. Victor beleidigte der Teufel Gott durch Verführung des Menschen, der Mensch beleidigte Gott

dadurch, daß er sich verführen ließ, und der Teufel den Menschen dadurch, daß er ihn täuschte. Der Teufel hat den Menschen in seiner Gewalt, in Beziehung auf Gott mit Unrecht, in Beziehung auf den Menschen aber mit Recht; mit Recht, weil der Mensch sich nicht nothwendig verführen lassen mußte, mit Unrecht, weil der Teufel den Menschen hintergieng. Der Mensch konnte sich nicht selbst vom Teufel befreien, dieß mußte Gott für ihn thun, Gott aber zürnte dem Menschen und mußte daher erst versöhnt werden durch Darbringung einer vollkommenen Gerechtigkeit und durch Erduldung einer seinem Vergehen angemessenen Strafe. Und dieß war nur möglich dadurch, daß Gott selbst Mensch wurde, und sich Gott darbrachte, und für die Schuld des Menschen genug that. Dadurch ist Gott versöhnt und befreit nun den Menschen vom Teufel.

Peter der Lombarde lehrt, daß Christus für die Menschen gelitten habe und gestorben sey, um ihnen Form der Tugend und Demuth und Ursache der Herrlichkeit und Freiheit zu werden, um uns das, was er durch sein früheres Wirken uns nicht verdient hatte, das Paradies und Erlösung von der Sünde, von der Strafe und vom Teufel zu verdienen. Durch seinen Tod wurde er ein Opfer unsrer Befreiung. Der Mensch konnte nicht ins Paradies, d. h. zum Schauen Gottes gelangen, bis eine so große Demuth in einem Menschen erschien, daß sie dem Menschengeschlechte so viel nützte, als demselben der Hochmuth eines Menschen geschadet hatte. Eine solche Demuth erschien nur in Christo und also konnte nur dieser uns erlösen. Selig machen hätte er uns auch auf andre Weise können; aber nur durch das Opfer des Eingeborenen konnte der Eingang zum Paradiese geöffnet werden. Durch die Erlösung von der Sünde sind wir gerecht und vom Teufel befreit worden; sein Tod befreite uns von der Sünde, weil durch diesen Tod die Liebe Gottes für uns erschien (Röm. 5, 8.), und weil wir dadurch zur Liebe gegen Gott entzündet und durch diese Liebe gerecht werden. Auch auf andre Weise werden wir

durch den Tod Christi gerecht, indem wir nemlich durch den Glauben an seinen Tod von Sünden gereinigt, d. h. von den Banden des Teufels frei werden; denn durch diesen Tod als das eine wahrste Opfer vernichtete Christus alles, was geschuldet war, und von dem aus der Teufel uns zur Büßung festhielt. Nun kann er uns nur noch versuchen, nicht überwinden, weil wir durch Christum von der Sünde, d. h. vom Teufel befreit sind, indem Christus ihm das Kreuz als Falle und sein Blut als Köder setzte. Christus wurde ein sterblicher Mensch, um durch seinen Tod den Teufel zu besiegen; denn dieser mußte besiegt werden, weil sonst der Mensch, der sich ihm freiwillig unterworfen hatte, ihm nicht gerecht, sondern gewaltsam entzogen scheinen könnte. Im Menschen mußte aber der Gott seyn, der ihn sündelos machte. Ein Mensch an sich oder ein Mensch in dem ein Engel gewesen wäre, hätte fallen können. Christus befreite uns von zeitlicher und von ewiger Strafe, von dieser, indem er bezahlte, was wir schuldig waren, von jener wird er uns ganz dann befreien, wenn der letzte Feind, der Tod, aufgehoben wird. Denn noch erwarten wir die Erlösung des Körpers, in Beziehung auf die Seele sind wir schon erlöset, aber nicht ganz, sondern nur theilweise, von der Schuld nemlich, nicht von der Strafe, und auch von der Schuld nicht so, daß sie ganz und gar nicht mehr wäre, sondern nur so, daß sie nicht mehr herrscht.

Alexander von Hales unterscheidet bei der Beantwortung der Frage, ob die menschliche Natur ohne Genugthuung für ihre Sünde wiederhergestellt werden könne, die göttliche Allmacht an sich, welcher jene Wiederherstellung allerdings möglich ist, und die göttliche Allmacht in ihrer Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, nach welcher sie nichts ausser Verbindung mit diesen beiden Eigenschaften thun kann. Gott kann seiner Gerechtigkeit nach die Sünde ohne Strafe erlassen, insofern man seine Gerechtigkeit seiner Wesenheit gleich setzt, in welchem Falle sie seiner Macht gleich ist, er kann sie nicht ohne Strafe

erlassen; wenn die Gerechtigkeit auf der Angemessenheit zu den Verdiensten beruht. Da die menschliche Natur nur endlich gut ist, so kann sie die dem Menschengeschlechte durch die Sünde entzogene unendliche Güte nicht wiederherstellen, es bedarf dazu Gottes. Hätte Gott die menschliche Natur durch ein bloßes Gebot ohne Genugthuung befreit, so hätte er etwas gegen die Ordnung gethan, was ihm so unmöglich ist, als etwas Böses zu thun; die Genugthuung kann aber nur durch einen Gottmenschen erfolgen, und deshalb wurde der Sohn Mensch.

Bonaventura hebt zuerst hervor, daß bei der Versöhnung die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes sich in gleichem Maße gezeigt hätten; nach jener mußte Gott für das ihm zugefügte Unrecht Genugthuung fordern, nach dieser gab er den Menschen einen Mittler, der diese Genugthuung leistete. Das Menschengeschlecht soll durch die Wiederherstellung von der Schuld zur Gerechtigkeit, von der Unseligkeit zur Herrlichkeit geführt werden. Der Mensch hat durch die Sünde Gott beleidigt und muß ihn also durch Erduldung einer gerechten Strafe ehren, und es ist ruhmvoller durch Genugthuung, als ohne dieselbe mit Gott versöhnt zu werden. Wenn die Genugthuung für das Unrecht für sich geleistet werden sollte, so gieng diese Leistung über die Kräfte einer Creatur, weil diese nichts hat, was der Größe des Unrechts als Ersatz entspräche; wenn die Genugthuung aber nur für den durch das Unrecht veranlaßten Schaden geleistet werden soll, so konnte weder ein Mensch noch ein andres Wesen dieß thun, weil der Schaden zu groß ist, auch für den durch die Gnade unterstützten Menschen, und weil wenn ein andres Wesen ausser dem Menschen sie hätte leisten sollen, das Menschengeschlecht von diesem andern Wesen abhängig geworden seyn würde. Es mußte also der Gottmensch genugthun, und zwar durch seinen Tod, weil der Tod eben der schwerste und höchste Beweis der Aufopferung ist, weil die Demuth, welche in diesem Tode sich ausspricht, den reinsten Gegensatz zu dem

Hochmuthe bildet, der den Fall des Menschen veranlaßte, weil dieser Tod die Liebe des Menschen zu Gott am kräftigsten erregt, und weil durch denselben der Teufel, der den ersten Menschen durch List verführte, durch Christi Klugheit am leichtesten überwunden wurde. Gott hätte den Menschen allerdings auch auf andre Weise wiederherstellen können, aber nur, wenn man diese Frage in Bezug auf Gott, nicht, wenn man sie in Bezug auf den Menschen betrachtet.

Thomas von Aquinum erklärt das Leiden Christi für nothwendig, wenn man das nothwendig heiße, was unter Voraussetzung eines gewissen Zweckes nicht anders seyn könne, denn das Leiden Christi beziehe sich eben so auf die göttliche Gerechtigkeit, weil Christus durch dasselbe für die Sünde der Menschen genug that, als auf die göttliche Barmherzigkeit, weil Gott seinen Sohn zu diesem Zweck hergegeben habe. Das Leiden Christi war der angemessenste Weg zur Erlösung des Menschen, weil es uns zur Liebe Gottes drängt, uns ein Beispiel vieler Tugenden giebt, uns von der Sünde befreit, und die rechtfertigende Gnade und die Herrlichkeit erworben hat, uns durch den Gedanken an unsre Erlösung durch das Blut Christi, die Pflicht auferlegt, uns von der Sünde rein zu halten, und die Täuschung, durch welche der Teufel die Menschen verführte, durch dessen Besiegung vergalt. Das Leiden Christi hat unsre Seligkeit einmal als Verdienst bewirkt, indem Christus vermittelst der ihm verliehenen Gnade durch sein Leiden um der Gerechtigkeit willen sich das Heil verdiente, und seine Werke sich auf seine Glieder sowohl, als auf ihn selbst beziehen, weil das, was von ihm als dem Haupte der Gemeinde gilt, in gewisser Beziehung auch von den Gliedern der Gemeinde gilt. Christus hat nun durch seinen Tod nicht bloß für andre gelitten, sondern auch ein verdienstliches Werk gethan, und insofern kann seine Erlösung der Menschheit durch sein Leiden als Verdienst betrachtet werden. Das Leiden Christi ist Genugthuung, (d. h. der Beleidigung angemessene Leistung an den

Beleidigten) im eminenten Sinne, weil er Gott durch den Grad seiner Liebe, durch den hohen Werth seines Lebens, der in der Verbindung seiner Menschheit mit seiner Gottheit besteht, und die Größe seines Leidens mehr gab als zum Ersatze für das Menschengeschlecht nöthig war, und deshalb für die Sünden der Menschen mehr als genug that. Das Leiden Christi ist Opfer, weil es uns mit Gott versöhnte, indem Christus sich selbst für uns aus Liebe Gott darbrachte; es ist ein Lösegeld, weil der Mensch ein Sclave der Sünde und des Teufels, und auch der göttlichen Gerechtigkeit als Knecht zur Strafe verfallen war, und weil das Leiden Christi von dieser doppelten Knechtschaft uns als Lösegeld lösete. Um des Leidens Christi willen sind uns die Sünden vergeben, weil es uns zur Liebe anregt, durch die wir Vergebung der Sünden erhalten, weil sein Leiden uns, als durch ein Lösegeld von den Sünden befreit hat, und weil sein Fleisch als Organ der Gottheit die Kraft besitzt, die Sünde zu vertreiben. Es hat uns dieses Leiden von der Gewalt des Teufels befreit, weil es die Ursache der Sündenvergebung ist, uns mit Gott versöhnte, und weil der Teufel seine Gewalt überschreitend, einen Unschuldigen zum Tode brachte. Von der Strafe der Sünde hat uns dieses Leiden einmal dadurch befreit, daß es die hinreichende und überflüssige Genugthuung für die Sünden des Menschengeschlechts ist, dann dadurch, daß es die Ursache der Vergebung der Sünde ist, da die Strafe in der Sünde ihren Grund hat. Das Leiden Christi hat uns mit Gott versöhnt, weil es die Sünde, welche der Grund der Feindschaft Gottes ist, entfernt hat, und das Gott angemessenste Opfer ist; und dieß Leiden öffnet uns die Thüre zum Himmel, weil es sowohl die gemeinsame Sünde der Menschheit, als die Sünde jedes Einzelnen aufhob.

Duns Scotus hat, im Gegensatz gegen die Versöhnungslehre des Thomas von Aquinum, und besonders gegen dessen Behauptung von der objectiven Unendlichkeit des Verdien-

stes Christi, den Satz aufgestellt, daß das Verdienst Christi nur seiner menschlichen Natur angehöre, und also nur endlich seyn könne, weil die menschliche Natur Christi eine geschaffene sey, der also nichts Unendliches zukommen könne. Die Wirkung des Verdienstes Christi aber sey hinreichend, für so viele es Gott annimmt, weil es Gott um Christi willen, dem es angehört, als ein unendliches annehme. An sich sey zwar das Leiden und Verdienst Christi endlich, aber es tilge die Schuld der Sünde durch seine Beziehung auf ein unendliches Object, und die Sünde selbst sey nicht unendlich wie Gott, gegen den sie geschieht, sondern nur in Beziehung auf das Ziel von dem sie sich hinwegwende, und die Kraft, mit welcher die Sünde von Gott hinwegzieht, sey nicht größer als die Kraft, mit welcher die Liebe, besonders die Liebe Jesu zu ihm hinzieht. Duns läugnet (gegen Anselmus) daß die Erlösung durch den Tod Christi und durch eine freiwillige Gabe, welche die ganze Creatur an Werth übertrifft, die einzig mögliche Art der Erlösung sey. Nur insofern sey die Erlösung der Menschen durch Christi Tod nothwendig, als von Gott vorausgesehen worden sey, daß er leiden müsse; dieß Leiden erfolgte, weil die Wiederherstellung des Menschen nothwendig war, und diese Wiederherstellung war nothwendig, weil die Menschen zur Seligkeit prädestinirt sind, und ohne Genugthuung nicht selig werden konnten. Die Prädestination selbst aber sey nicht nothwendig, weil Gott die Menschen auch nicht hätte prädestiniren können, und in diesem Falle wäre auch die Erlösung nicht nothwendig gewesen. Wenn sie dieß aber auch gewesen wäre, so konnte sie auch ohne Genugthuung geschehen, oder die Genugthuung konnte auch von einem andern als Gott geleistet werden. Denn zur Genugthuung ist nicht die Darbringung von etwas nöthig, das größer als die Creatur wäre, sondern es reicht dazu die Leistung eines im höheren Grade Guten hin. Adam würde durch eine theilweise Liebe, welche größer gewesen wäre als sein Trieb zur Sünde, Gott haben genugthun können. Auch sey (wie

Anselmus behauptete,) ein Mensch zur Leistung der Genugthuung nicht unumgänglich nöthig gewesen, sondern es hätte dieß eben so wohl ein guter Engel thun können, weil das Dargebrachte überhaupt nur den Werth hat, in dem es Gott annimmt, und so hätte also auch ein bloßer Mensch, der in Kraft des heiligen Geistes ohne Sünde empfangen gewesen wäre, und von Gott die höchste Gnade, die Menschen erlangen können, erhalten hatte, die Sünde tilgen und die Seligkeit verdienen können. Es sey selbst möglich, daß der Mensch, wenn er im Besitz der ersten Gnade sey, für sich selbst genugthue. Das Erlösungswerk Christi ist also ein zufälliges, und nur insofern nothwendig als Gott es angeordnet hat; diese Anordnung ist aber selbst nicht nothwendig. Christus erlöste den Menschen gerade auf diese Weise, um die Liebe des Menschen zu Gott dadurch zu erhöhen.

Die Differenz, welche zwischen Thomas und Duns in Beziehung auf die Genugthuung bestand, hat sich bei den Thomisten und Scotisten erhalten, doch so, daß die scotistische Ansicht auch von einzelnen Thomisten angenommen wurde. Die Kirche aber hat sich für die Ansicht des Thomas entschieden.

Das Verdienst Christi eignet sich der Mensch durch den Glauben an, der in guten Werken thätig ist. Der Glaube ist entweder die einfache freiwillige Annahme der Predigt des Evangeliums, der sich in Folgsamkeit gegen alle Gebote dieser Predigt äussert und dadurch vollendet wird, da der Unglaube in der Nichtannahme der Predigt und in der Vollbringung böser Werke besteht; oder das feste Vertrauen auf die Verheißungen Christi, das uns als geistige Gnadengabe gegeben wird. Diese Unterscheidung des einfachen historischen und des Glaubens, der als Gnadengabe selig macht, welche sich bei Johannes von Damascus bereits findet, kehrt bei den Scholastikern wieder. Hugo von St. Victor hat den Begriff des Glaubens seinem tractatus theologicus zu Grunde gelegt, und die Erklärung dieses

Begriffes, welche Hebr. 11, 1. gegeben ist, so erläutert, daß er die ὑπόςασις τῶν ἐλπιζομένων als die Subsistenz des Gehofften in uns versteht, weil die ewigen Güter für jetzt durch den Glauben, und in Zukunft durch die Erfahrung in uns subsistiren. Der Grund dieses Glaubens, die Ueberzeugung von dem nicht Augenfälligen liege in dem Vertrauen auf die inspirirten Schriftsteller, welches Vertrauen dadurch an Stärke gewinne, daß ein Theil von dem, was sie ausgesprochen haben, schon erfüllt ist, und dadurch die Erfüllung des Uebrigen verbürgt. Hugo bemerkt, daß die in dem Briefe an die Hebräer gegebene Definition des Glaubens mehr die Wirkung des Glaubens zeige als sein Wesen, weil sie sich bloß auf die Zukunft und nicht auch auf die Vergangenheit beziehe, und er definirt deshalb den Glauben als die freiwillige Gewißheit von abwesenden Dingen, welche über dem Meinen und unter dem Wissen stehe. Aus diesem Glauben entstehen Hoffnung und Liebe.

Der Unterschied zwischen dem historischen Glauben, den auch die Teufel haben, und dem rechtfertigenden Glauben ist in der Schrift gegeben, und die Scholastiker haben ihn weiter ausgeführt. So unterscheidet der Lombarde den Act, durch welchen der Mensch Gott glaubt, d. h. sein Daseyn annimmt, und von der Wahrheit dessen, was Gott sagt, überzeugt ist, und den Glauben an Gott, der mit Liebe zu Gott und mit dem Streben zu Gott zu kommen, verbunden ist, und den, der ihn hat, rechtfertigt. Der Glaube, sagt er, ist die Tugend, durch welche Unsichtbares geglaubt wird, aber nur dasjenige Unsichtbare, welches sich auf die Religion bezieht; denn der Christ kann ohne Gefahr für seine Seligkeit Vieles nicht wissen. Der Glaube ist einmal das, wodurch geglaubt wird, und als solches eine Tugend; er ist dann das, was geglaubt wird, und als solches keine Tugend; er ist endlich das, an was geglaubt wird, und als solcher verschieden von dem, wodurch geglaubt wird. Thomas von Aquinum und Bonaventura dagegen unterscheiden das Geglaubte, das Glauben, und den Habitus, durch wel-

chen geglaubt wird; und jener lehrt, daß es ein formales Object des Glaubens gebe, welches die höchste Wahrheit, d. h. Gott selbst ist, insofern er von dem Verstande erkannt werden kann, und ein materiales, welches dasjenige ist, was von den Gläubigen geglaubt wird. Der Grund des Geglaubten ist Gott, weil die Annahme des Geglaubten davon abhängt, daß Gott es offenbart hat. Wenn also auch zum Materiale des Glaubens manchfaltige Wahrheiten gehören, die sich nicht direct auf den Glauben beziehen, so bleibt doch die erste und höchste Wahrheit, die den Grund der Annahme enthält, das Formale des Glaubens. Die höchste Wahrheit ist an sich einfach, insofern sie aber durch den Verstand erkannt wird, ist sie zusammengesetzt, weil der Verstand die Dinge nur durch die Verbindung oder Trennung der Begriffe erkennt. Der Glaube kann nicht irren, weil sein formales Object die höchste Wahrheit ist; dieses Object ist nicht sinnlich wahrnehmbar; es wird als Geglaubtes nicht wissenschaftlich erkannt, sondern die Beweise für dasselbe sind nur überredende, welche den Glauben voraussetzen. Die Gegenstände des Glaubens zerfallen in gewisse Artikel, die theils zum Wesen des Glaubens in Beziehung auf Gott gehören, theils von der Schrift nur als zur Erläuterung der wesentlichen Glaubensartikel zu glauben befohlen werden. Die Glaubensartikel haben sich im Laufe der Zeit vermehrt, aber nicht ihrem Inhalte, sondern nur der deutlicheren Erkenntniß und Bekenntniß nach, weil die später explicite angenommenen Glaubensartikel in den frühern implicite mit enthalten waren. Das apostolische Glaubensbekenntniß hat göttliches Ansehen, weil es aus der heiligen Schrift gezogen und von der unfehlbaren Kirche angenommen ist. Glauben ist, etwas mit Zustimmung, ohne allen Zweifel, und ohne Anschauung mit überwiegender Neigung zur Zustimmung für wahr halten. Die zweifelnde Zustimmung ist Meinung, das Anschauen erfolgt erst im andern Leben. Wir glauben Gotte, (Deo) weil er selbst als die höchste Wahrheit der Grund unsres Glau-

bens ist, wir glauben Gott, (Denn) weil wir alles auf Gott Bezügliche glauben; wir glauben an Gott, weil der Wille bewegt wird, mit dem Verstand das Geglaubte für wahr zu halten. Der Mensch muß um selig zu werden, Gott in allen, begreiflichen und unbegreiflichen Dingen glauben, und die wesentlichen Glaubensartikel, wie die von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung ausdrücklich explicite erkennen, und den andern Beifall geben, da die vollkommenere Erkenntniß derselben nur den Lehrern obliegt, und der Laie nicht verbunden ist, alle feinere Erklärungen zu kennen. Sowohl die fides explicita als die fides implicita ist ein verdienstlicher Act des Verstands, als eine Wirkung der Gnade, die den Willen bestimmt, die geoffenbarten Lehren mit Ueberzeugung und mit Beifall anzunehmen. Die Vernunft soll nicht vor der Annahme der Glaubensartikel nach Gründen für dieselben forschen, wohl aber darf sie es nach dieser Annahme. Die äussere Handlung des Glaubens besteht in dem Bekenntnisse desselben, welches nothwendig aber nicht unbedingt, sondern nur insofern nothwendig ist, als die Ehre Gottes und der Nutzen des Nächsten dadurch befördert wird.

Der Glaube ist die erste und in Bezug auf die Erkenntniß die gewisseste der drei theologischen Tugenden, und Paulus nennt ihn (Hebr. 11, 1.) deswegen die Substanz der nichtgesehenen Dinge, weil die Substanz der Anfang des Seyns der Dinge ist, vom Glauben aber alle andern Tugenden anfangen, als von einer Eigenschaft oder einem habitus der Seele, wodurch das innere Leben in uns anfängt. Die innere Form des Glaubens ist der Beifall, durch welchen der Glaube sich von der bloßen Erkenntniß unterscheidet, die äussere zufällige Form des Glaubens ist die Liebe, und es giebt deshalb einen geformten (vollständigen) und einen ungeformten (unvollständigen) Glauben, und nur jener ist Tugend. Die Ursache des Glaubens ist Gott allein. Denn der Inhalt des Glaubens übersteigt die menschliche Vernunft und muß von Gott geoffenbart wer-

den, einigen unmittelbar, (Aposteln und Propheten) andern mittelbar (durch Prediger). Die äussern Ursachen zum Glauben (z. E. Wunder, Ueberredung) sind nicht hinreichend, und es muß die innere Ursache dazu kommen, welche nicht im freien Willen liegt, denn die Zustimmung zu den Glaubenssätzen geht über die Natur des Menschen hinaus, und muß deshalb einen übernatürlichen innerlich wirkenden Grund im Menschen haben, und dieß ist Gott, der den Menschen durch die Gnade bewegt.

Gegen die Annahme der Kirche, daß ausser der eignen Ueberzeugung jedes Einzelnen von den Glaubenssätzen, auch von Gott selbst in den Einzelnen eine solche Ueberzeugung, nemlich der von Gott gegebene seligmachende Glaube, erweckt werden müsse, bemerkte Duns Scotus, daß diese letztere Ueberzeugung nicht absolut nothwendig sey. Die Schrift lehre sie, und deshalb müsse man sie annehmen, aber sie käme bloß in dem Sinne von Gott, als die Dinge von Gott geoffenbart werden. Der Verstand werde durch die Offenbarung zur Wahrheit hingeneigt. Es genüge also der historische und erworbene Glaube, ohne daß man nöthig hätte, einen eingegossenen Glauben (fidem infusam) anzunehmen.

Da der Glaube nur als mit der Liebe verbunden, als verdienstlich betrachtet wurde, so fragte sich, in welchem Verhältnisse die Werke der Liebe, die guten Werke, zum Verdienste und zum Glauben stehen.

Der Lombarde legt, um diese Frage zu beantworten, den Satz zu Grunde, daß die Intention das gute Werk zum guten mache, und daß der Glaube der Intention ihre Richtung gebe; woraus folge, daß die Intention und die Werke der Ungläubigen nicht gut seyn könnten. (nach Röm. 14, 23. und Jac. 2, 10.) Augustinus mache den Unterschied zwischen guten Werken und solchen, die gut (d. h. aus dem Glauben) gethan würden, und einige erklärten das so, daß die guten Werke, welche nicht in der rechten Intention gethan würden, eigentlich gute Werke seyn würden,

wenn sie in derselben gethan würden, weil sie an sich gut und nur der Richtung wegen böse seyen. Andre erklärten alle natürlich nothwendigen Werke für gut, und behaupteten, diese würden nur böse, wenn sie von Sündern zu bösen Zwecken gethan würden. Dann bemerkten sie, daß das Wort gut verschiednes bedeute, (des Lohnes des ewigen Lebens würdig, nützlich, erlaubt ꝛc.) Nur diejenige Intention sey des Lohnes des ewigen Lebens würdig, welche durch den Glauben geleitet werde, aber diese sey nicht die einzige gute Intention, denn wenn z. E. ein guter oder ein böser Christ eine Handlung der Wohlthätigkeit verrichte, so habe er etwas Gutes und aus gutem Willen gethan. Daß die Sünde immer freiwillig und alles nicht freiwillige nicht Sünde sey, nimmt der Lombarde mit Augustinus an. Die Sünde sey nur im Willen, und da also jede Todsünde freiwillig sey, weil der böse Wille eine Todsünde sey, so sey er offenbar selbst eine freiwillige Sünde.

Ueber diejenigen guten Werke, welche nicht in Folge göttlicher Gebote, sondern göttlicher Rathschläge gethan werden (als opera supererogatoria) spricht sich Thomas von Aquinum folgendermassen aus.

Das Gebot legt eine Nothwendigkeit auf, der Rathschlag aber stellt das was er räth in die freie Wahl des Menschen, und deshalb sind im Evangelium, als dem Gesetze der Freiheit, nicht aber im alten Gesetze, welches das Gesetz der Knechtschaft ist, mit den Geboten Rathschläge verbunden worden. Die Gebote des Evangeliums betreffen die zur Seligkeit, in welche das neue Gesetz unmittelbar einführt, nothwendig gehörigen Stücke, die Rathschläge aber diejenigen, durch welche der Mensch die Seligkeit besser und schneller erlangen kann. Der Mensch ist zwischen die weltlichen Dinge und die geistigen Güter gesetzt, in welchen die ewige Seligkeit besteht. Je mehr er sich diesen nähert, desto mehr entfernt er sich von jenen und umgekehrt; wer den weltlichen Dingen ganz anhängt, verliert die geistigen Güter vollständig, und diese Unordnung wird durch Gebote

gehoben. Die gänzliche Aufgebung der weltlichen Dinge ist zur Seligkeit nicht nöthig, aber sie befördert die Erreichung der Seligkeit. Diese weltlichen Dinge sind Reichthum, Lust und Ehre. Die evangelischen Rathschläge fordern, diese drei Güter so viel möglich ganz aufzugeben; sie sind aber im N. T. immer nur bedingt gegeben und nicht für Alle, sondern nur für diejenigen, welche dazu geeignet sind.

12. Verehrung der Heiligen.

Die Befolgung der Rathschläge unterschied die höheren Christen von denjenigen, welche nur die Gebote befolgten, jene waren Heilige, deren opera supererogatoria den übrigen Christen zu gute kamen. Denn diese Werke wurden als verdienstlich betrachtet, und die Fürbitte derjenigen, welche sie verrichtet hatten, sollte das Wohlgefallen Gottes den Sündern wieder erwerben. Durch diese Annahme wurde das Verdienst und die Fürbitte der Heiligen mit dem Verdienste Christi in eine Reihe gestellt, und die Hauptlehre des Christenthums, daß Jesus der Christ, d. h., daß er alleiniger Erlöser und Versöhner des Menschengeschlechts ist, wurde dadurch beeinträchtigt, wie sie schon von früher Zeit her dadurch gelitten hatte, daß dem Glauben an den versöhnenden Tod Christi, als dem einzigen Mittel zur Sündenvergebung und zur Seligkeit, der Martyrertod, das Fasten, die Almosen, und von Chrysostomus und Ambrosius an die Verehrung der Märtyrer und Heiligen, um ihre Fürbitte zu erlangen, beigesellt wurden. Unter den Heiligen nahm die Jungfrau Maria die höchste Stelle ein. Sie wurde als die Fürsprecherin des Menschen bei ihrem Sohne, als die vorzüglichste Hülfe der sündigen Menschheit, welche durch die Geburt des allmächtigen Sohnes die Herrschaft über die ganze Welt erlangt habe, angesehen, und in rhetorischen Schilderungen als der Weg dargestellt, auf welchem die Gläubigen zu Christo und durch diesen zur Gnade

des Vaters gelangten. Indessen unterschied man fortwährend die Anbetung (λάτρεια, latria), welche den göttlichen Personen ausschließend zukam, und die Verehrung (Dulia, προσκύνησις τιμητική), welche den Heiligen und ihren Bildern gebühre, nahm aber in Bezug auf die Jungfrau Maria einen höheren Grad der Verehrung (Hyperdulia) an, welcher durch ihre Würde als Mutter Gottes begründet wurde.

13. Sacramente.

Die griechischen Väter hatten großentheils nur die Taufe und das Abendmahl als μυςήρια bezeichnet, und dieses griechische Wort war nach dem Vorgange der Vulgata (Eph. 5, 32.) in der lateinischen Kirche durch sacramentum ausgedrückt worden. Die griechischen Väter, wie Chrysostomus und Theodoretus, bezeichneten mit dem Worte μυςήριον überhaupt etwas, was im Allgemeinen unbekannt und nur Eingeweihten bekannt sey, in besondrer Beziehung auf die Lehren, welche den Katechumenen mitgetheilt wurden. Deshalb wurden auch die Menschwerdung Christi (1 Tim. 3, 16., Coloss. 1, 26.), die geistige Verbindung Christi mit der Kirche (Ephes. 5, 32.) und die Predigt des Evangeliums (Coloss. 4, 3.) μυςήρια genannt. Vorzugsweise hieß man aber die von Christo selbst eingesetzten heiligen Handlungen μυςήρια. So nannte Gregorius von Nazianzus die Taufe und das Abendmahl Mysterien, das letztere wurde von Chrysostomus an häufig μυςήρια genannt, um die Mehrzahl von Geheimnissen auszudrücken, die dieses Sacrament enthält. Chrysostomus selbst kennt nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, deren Grund er in dem aus Christi Seite geflossenen Wasser und Blute findet, und Johannes von Damascus handelt (IV. 13.) auch nur von diesen beiden. Aber schon ein Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, der Areopagite Dionysius hatte den

Namen μυςήριον auf mehrere heilige Handlungen übergetragen und die Taufe, das Abendmahl, die Firmelung, die Priesterweihe, die Aufnahme in den Mönchsstand und die Bestattungsceremonieen als Mysterien aufgeführt. In denselben Bedeutungen, in welchen die griechischen Väter das Wort μυςήριον gebrauchten, nahmen die lateinischen das Wort sacramentum, und Tertullianus, so wie die lateinischen Väter nach ihm bedienen sich dieses Wortes, um den gesammten Glaubensinhalt der christlichen Lehre zu bezeichnen. Der allgemeine Begriff, der dem Gebrauche dieser Worte zu Grunde lag, und nach welchem sie ein Unsichtbares bezeichneten, welches unter einem sichtbaren Zeichen den Gläubigen mitgetheilt werde, machte es möglich, diese Worte von sehr verschiednen Gegenständen zu gebrauchen, weil die ganze Erscheinung Jesu nach ihrer sichtbaren Seite sowohl, als nach der unsichtbaren genommen werden konnte, welche durch das Sichtbare nur angedeutet war. Es ergab sich dadurch der Unterschied zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache von selbst, weshalb schon Tertullianus von res sacramentorum spricht, und Chrysostomus das Gesehene in denselben von dem Geglaubten unterscheidet. In der lateinischen Kirche wurden die Definitionen, welche Augustinus von den Sacramenten gegeben hatte, allgemein angenommen und auf dieselben die weitere Entwicklung dieser Lehre gegründet. Er hatte Sacrament als dasjenige erklärt, in welchem man etwas andres sieht und bei dem Gesehenen etwas andres denkt, die Sacramente als sichtbare Zeichen göttlicher Dinge, in welchen diese als unsichtbar verehrt würden. Als solche Zeichen hatte man vom Anfang an Taufe und Abendmahl vorzugsweise betrachtet, bald aber die Salbung nach der Taufe als eine eigne Handlung von dieser unterschieden, und sie als ein eignes Sacrament aufgeführt, wie auch Augustinus that, der selbst das Salz, welches den Katechumenen gereicht wurde, sacramentum heißt, und auch die Ehe (nach Eph. 5, 25.) als Sacrament aufführt.

Untersuchungen über die Sacramente überhaupt und im Einzelnen, die zu Streitverhandlungen führten, welche kirchliche Entscheidungen veranlaßten, traten nicht vor dem neunten Jahrhunderte ein, und die gegenwärtig von der katholischen Kirche angenommene Siebenzahl der Sacramente ist erst von der Mitte des zwölften Jahrhunderts an sicher nachzuweisen. Denn vor dieser Zeit dauert auch bei den lateinischen Vätern die aus dem ausgedehnten Begriffe des Wortes sacramentum hervorgehende Unbestimmtheit und Verschiedenheit in der Aufzählung der einzelnen Sacramente fort, so doch, daß Taufe und Abendmahl immer als die vorzüglichen Sacramente betrachtet werden. So ist es bei Paschasius Radbertus, der allerdings Taufe, Confirmation und Leib und Blut Christi als Hauptsacramente aufführt, aber ganz im Sinne der älteren Väter zur Erläuterung des augustinischen Begriffs vom Sacrament den Eid, (als sacramentum juris), die Menschwerdung Christi, und den Gesammtinhalt der heiligen Schrift gleichfalls als Sacramente bezeichnet.

In derselben Weise hat Rabanus Maurus Taufe, Confirmation und Leib und Blut Christi Sacramente genannt, nicht als ob sie die einzigen Sacramente wären, sondern weil auch auf sie die allgemein angenommene Definition des Sacramentes paßt, und er hat sich, wie Paschasius, auf die Etymologie, welche Isidorus von dem Worte sacramentum gegeben hatte, (a secretis virtutibus) berufen.

Aus demselben Grunde hat Bernhard von Clairvaux die Fußwaschung ein Sacrament genannt, weil sie ihm eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit, also unter dem äusseren Zeichen eine innere seligmachende Kraft zu enthalten schien, und er hätte auf die Weise eine große Anzahl von Sacramenten aus der heiligen Schrift nachweisen können. Hugo v. St. Victor hat Taufe und Abendmahl als Hauptsacramente bestimmt angegeben, weil von ihrem Empfange die Seligkeit vorzüglich abhänge, da aber auch er von dem herkömmlichen weitern Begriffe des Sacraments

ausgieng, (das, wie er sagt, ein in die Sinne fallendes körperliches Element sey, welches das was es vorstelle durch seine Aehnlichkeit mit dem Vorgestellten vorstelle, und seine Bedeutung durch die Einsetzung und die unsichtbare geistige Gnade durch die Heiligung erhalte), so ließ er sich dadurch bestimmen, verschiedne Classen von Sacramenten anzunehmen, ausser den Hauptsacramenten also auch nicht absolut nöthige Sacramente, die indessen doch die Heiligung fördern, wie die Besprengung mit Weihwasser und die Bestreuung mit Asche, und Sacramente, welche zur Vorbereitung auf die andern Sacramente dienen, wozu das Sacrament der Priesterweihe gehört.

Die Siebenzahl der Sacramente kommt zuerst bestimmt bei dem Lombarden vor, da es zweifelhaft bleiben muß, ob die Erwähnung von sieben Sacramenten durch den Bekehrer der Pommern, den Bischof Otto von Bamberg, in dessen Abschiedsrede in Pyriz ein historisches Factum ist, oder ob sie dem Verfasser der Lebensbeschreibung Otto's angehört, in welcher sie enthalten ist. Der Lombarde nun nimmt folgende sieben Sacramente an, Taufe, Confirmation, Abendmahl, Buße, Oelung, Priesterweihe und Ehe. Dem Augustinus folgend, erklärt er ein Sacrament für ein Zeichen einer heiligen Sache, oder für ein heiliges Geheimniß (z E. die Gottheit Christi), und unterscheidet das Sacrament als bezeichnendes und als bezeichnetes Heilige, nimmt aber für die Abhandlung über die Sacramente das Wort Sacrament in der Bedeutung eines Zeichens, als sichtbarer Form einer unsichtbaren Sache, da man bei einem Zeichen etwas andres denkt, als das Zeichen vorstellt. Die Sacramente sind nicht bloß zur Bezeichnung, sondern auch zur Heiligung eingesetzt. Ihr Zweck ist Demüthigung, indem wir uns bei ihrem Gebrauche Dingen unterordnen, welche ihrer Natur nach unter uns sind, Belehrung, weil das Sichtbare in ihnen uns von der in ihnen befindlichen unsichtbaren Gnade unterrichtet, da wir nach dem Falle nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst menschlicher Dinge von göttlichen Dingen

unterrichtet werden können; Uebung endlich, weil sie den Menschen zu heilsamer Beschäftigung Anlaß geben. Die Sacramente des A. T. bedeuteten die Seligkeit, die des N. T. gaben sie; da selbst die Beschneidung wohl Vergebung der Sünde, aber nicht Gnade zur Heiligung ertheilte. Diese Siebenzahl wurde dann von den Lehrern angenommen, und Thomas von Aquinum besonders hat die einzelnen Sacramente nach dem Vorgange des Lombarden ausführlich erläutert. Das Sacrament ist ihm ein Zeichen einer heiligen Sache, insofern es die Menschen heiligt. Der Grund dieser Heiligung ist das Leiden Christi, welches durch die Sacramente gewissermassen auf die Menschen bezogen wird; ihre Form Gnade und Tugenden, ihr Ziel das ewige Leben. Die Sacramente bedeuten geistige Dinge, durch welche der Mensch geheiligt wird, diese Bedeutung muß durch sinnliche Dinge gegeben werden, und diese sinnlichen Dinge können nicht vom Menschen, sondern müssen von Gott selbst bestimmt, (eingesetzt) seyn, weil Gott die Heiligung bewirkt und nicht der Mensch; sie sind aber nothwendig, weil der Mensch nur durch Sinnliches zum Uebersinnlichen geführt werden kann, da er durch die Sünde sich sinnlichen Dingen unterworfen hat, und unfähig rein Geistiges aufzunehmen, das ihn heilen kann, durch Körperliches darauf vorbereitet werden muß, und weil seine Thätigkeit sich vorzugsweise auf Körperliches bezieht. Im Stande der Unschuld bedurfte es für den Menschen keiner Sacramente, weil er da keiner Befreiung von der Sünde und keiner Unterstützung zur intellectuellen Vollkommenheit nöthig hatte, weil er diese schon besaß. Nach dem Falle und vor Christi Erscheinung aber waren sichtbare Zeichen nöthig, durch welche der Mensch seinen Glauben an die künftige Erscheinung Christi bezeugte, und dieß waren die Sacramente des A. T., welche also die Gnade nur vorbildeten, nicht mittheilten; *)

*) Bonaventura unterschied die Sacramente des A. und N. T. dadurch, daß jene die Rechtfertigung nur durch den

durch die des N. T. dagegen bezeugt der Mensch seinen Glauben an den erschienenen Christus, der geboren wurde und litt. Die Gnade, welche durch die Sacramente des N. T. verliehen wird, hat ihren Hauptgrund in Gott selbst; denn diese Gnade ist die Theilnahme an der Aehnlichkeit mit der göttlichen Natur, und Gott hat die Sacramente eingesetzt, um diese Gnade den Menschen mitzutheilen. Diese sacramentliche Gnade fügt zu der gewöhnlichen Gnade und ihren Tugenden und Gaben noch eine göttliche Unterstützung hinzu, durch welche der Zweck des Sacraments erreicht wird, und ist im Sacramente theils als in einem Zeichen, theils als Ursache, weil das Sacrament des N. T. die werkzeugliche Ursache der Gnade ist, indem es eine werkzeugliche Kraft hat, um die Wirkung des Sacraments herbeizuführen. Die Menschheit Christi verhält sich zu Gott,

---

Glauben an das Zukünftige (welcher als opus operans bezeichnet wurde) enthielten, die des N. T. aber diese Rechtfertigung als opus operatum gäben; Duns Scotus nahm nur von der Beschneidung an, daß sie ex opere operato eben so wie die Sacramente des N. T. gewirkt habe, alle andren Sacramente des A. T. hätten ihre Wirkung nur von dem Glauben an die Zukunft des Messias und von der Liebe dieser Glaubenden empfangen. Die Synode von Florenz bestimmte, daß die Sacramente des A. T. die Gnade nicht verursacht, sondern nur vorgebildet hätten, die des N. T. aber die Gnade enthielten und den würdigen Empfängern mittheilten. Das Sacrament, so wurde von den späteren Scholastikern allgemein gelehrt, wirke ex opere operato, indem durch die bloße Mittheilung des Sacramentes dem Empfangenden, der keine Todsünde begangen hat, die Gnade umsonst mitgetheilt wird, ohne daß von Seite des Empfängers eine innere gute Regung dazu erfordert werde; ex opere operante aber wirke das Sacrament, wenn die Ertheilung der durch das dasselbe gegebenen Gnade durch eine gute Regung, durch eine innere Andacht bedingt ist, in Gemäßheit welcher die Gnade verliehen wird. In der erst angegebenen Weise wirken die Sacramente des N. T., in der zweiten die des A. T.

dem Hauptgrunde der sacramentlichen Gnade, als ein innig verbundenes, das Sacrament selbst aber als ein gesondertes Werkzeug. Die heilbringende Kraft kömmt von der Gottheit Christi durch seine Menschheit in die Sacramente, nimmt die Wirkungen der vergangenen Sünden hinweg, und wirkt die religiöse Vervollkommnung des Menschen. Da die Kraft des Sacraments von Gott allein herrührt, so konnte auch bloß Gott die Sacramente einsetzen, und nur was Christus selbst bei den Sacramenten eingesetzt hat, ist nothwendig. Dieses Nothwendige ist aber nicht alles in der heiligen Schrift enthalten, sondern zum Theil aus der apostolischen Tradition uns bekannt geworden. Die Priester, welche die Sacramente administriren, sind nur die Werkzeuge Christi, dieser allein giebt die Wirkung der Sacramente, und die sittlichen Eigenschaften der Priester haben keinen Einfluß auf diese Wirkung; ein unsittlicher und ein ungläubiger Priester können die Sacramente mit vollkommner Wirkung administriren, wenn nur die Intention das Sacrament zu administriren wirklich vorhanden ist; diese aber wird immer als vorhanden angenommen, wenn die zum Sacramente gehörigen Worte ausgesprochen werden, denn durch diese wird die Intention der Kirche das Sacrament zu administriren ausgedrückt.

Nach dieser Auseinandersetzung des Thomas von Aquinum ist die göttliche Einsetzung bei den sieben Sacramenten in ganz gleicher Weise anzunehmen. Dieß war früher nicht zugegeben worden, wie von Hugo von St. Victor bereits bemerkt ist, daß er drei Classen von Sacramenten unterschied.

Auch Alexander von Hales hatte Taufe und Abendmahl als die nothwendigsten und höchsten Sacramente bezeichnet, welche Christus selbst eingesetzt habe, da er die Sacramente der Confirmation und der letzten Oelung durch die Apostel gegeben, den Sacramenten der Buße, der Ordination und der Ehe aber, welche schon im A. T. eingesetzt waren, nur neue Bestimmungen hinzugefügt habe.

Duns Scotus definirte das Sacrament als ein sinnliches Zeichen, welches die Gnade Gottes oder die gnädige Wirkung Gottes aus göttlicher Einsetzung wirksam bezeichne, und zum Heile des hienieden lebenden Menschen verordnet sey; Occam dagegen behauptete, daß der vollständige Begriff des Sacramentes gegeben sey, wenn man es als das sichtbare Zeichen erkläre, welches die gnädige Wirkung Gottes wirksam bezeichne.

a. Taufe.

Die Lehre von der Taufe, wie Augustinus dieselbe in ihrer Verbindung mit den Lehren von der Erbsünde und von der Gnade festgestellt hatte, war die Grundlage, auf welcher die Scholastiker ihre weiteren Bestimmungen über diesen Artikel geben. Der treue Anhänger Augustins, Beda, folgte ihm auch in dem Vortrage dieser Lehre, und stellt demgemäß das Verhältniß der Geistestaufe zur Wassertaufe und Bluttaufe, die Form der Taufe und das Urtheil über die Wiedertaufe fest. Wir werden, sagt er, vom Herrn im heiligen Geiste getauft, nicht nur, wenn wir am Tauftage durch den Quell des Lebens zur Vergebung der Sünden abgewaschen werden, sondern alle Tage, so oft uns der Geist zu gottgefälligen Handlungen entzündet. Jesus wurde von Johannes getauft, um als Mensch alle Gerechtigkeit des Gesetzes zu erfüllen, um die Taufe des Johannes durch seine Taufe zu beglaubigen, und um den Gläubigen dadurch, daß er das Wasser des Jordans heiligte, zu zeigen, daß bei jeder Taufe der heilige Geist gegenwärtig seyn werde. Bei Jesu Taufe war die gesammte Dreieinigkeit, der Sohn wurde getauft, der Geist stieg auf ihn nieder, der Vater rief vom Himmel. Nur die Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes ist eine wahre Taufe, bei den im N. T. vorkommenden Taufen im Namen Jesu Christi allein sind die beiden andern Personen mitgedacht; und auch jetzt noch erhalten diejenigen, welche im Namen Jesu Christi zur Vergebung

der Sünden getauft werden, die Gabe des heiligen Geistes. Die Kinder müssen getauft werden; denn sie erhalten die Wirkung der Taufe, d. h. die Befreiung vom Teufel durch den Glauben und das Bekenntniß der Aeltern. Diejenigen, welche von Ungetauften, wenn diese auch gläubig sind, getauft sind, müssen wieder getauft werden, wie auch diejenigen, welche von Johannes getauft waren, im Geiste wieder getauft wurden.

In gleichem Sinn bezeichnet Anselmus die Taufe als den Anfang der Seligkeit, weil sie den Eingang zur Kirche öffne; sie ist ihm ein Bild des Todes und des Begräbnisses, und die Taufe Johannis war ein Vorbild unsrer Taufe. Auf diese unsre Taufe deutet das Wasser, welches aus Christi Seite floß, und die Taufe Jesu selbst im dreißigsten Jahre deutet auf das Geheimniß der Dreieinigkeit. In der Taufe wird die ursprüngliche Ungerechtigkeit dem Getauften erlassen, und es werden ihm bloß die freiwilligen Sünden zugerechnet. Die Taufe giebt die Gnade und ist ein Pfand der Auferstehung, sie macht zu Kindern Gottes; aber sie vertilgt nicht augenblicklich die Begierden in den Getauften, sondern diese müssen auf den Stufen der Tugenden zum Himmel aufsteigen.

Der Lombarde gab folgende Bestimmungen über die Lehre von der Taufe. Die Taufe des Johannes, welche zur Buße ertheilt werde, deutete die Taufe Christi vor, welche zur Vergebung der Sünden geschieht, und jene ist von Gott und ein Sacrament, aber nur in dem Sinne, in welchem auch die Zeichen im Gesetze, die Künftiges vordeuteten, Sacramente sind. Da die von Johannes Getauften nichts vom heiligen Geiste wußten, so wurden sie mit der Taufe Christi nochmals getauft. Die Taufe ist eine unter einer bestimmten Form von Worten vorgenommene Eintauchung oder Abwaschung des Leibes; das Wort macht sie zum Sacrament; und nicht das Wasser, sondern die Abwaschung mit dem Worte ist das Sacrament. Wort und Element (Wasser) machen die Taufe. Das Wort ist die Anrufung

der Dreieinigkeit, und nur die Taufe im Namen der drei Personen ist gültig, aber auch dann, wenn bei der Taufe auf Christus oder auf den heiligen Geist die beiden andern Personen von den Taufenden mitverstanden werden. Die Einsetzung der Taufe, deren Zweck die Erneuerung des Geistes ist, geschah bei der Taufe Christi im Jordan. Die Taufe soll ausschließlich mit Wasser verrichtet werden, und die Eintauchung je nach der Sitte der Kirchen einmal oder dreimal geschehen. Nicht die Taufe öffnet uns das Himmelreich, sondern das Opfer des Heilandes; die res sacramenti bei der Taufe ist die Rechtfertigung. Diese res sacramenti zugleich mit dem Sacramente erhalten die Kinder und die gläubigen Erwachsenen bei der Taufe, die Ungläubigen nur das Sacrament; die Martyrer erhalten die res sacramenti auch ohne das Sacrament, d. h. auch wenn sie nicht getauft werden. Die Eigenschaften dessen, der die Taufe ertheilt, haben auf die Wirkung derselben keinen Einfluß, denn sie sind bloß Diener der Taufe, die Kraft derselben kömmt von Christo.

Die von dem Lombarden angegebenen Puncte hat Thomas von Aquinum weiter ausgeführt. Er unterscheidet wie jener das Sacrament, und die res sacramenti, und weiset nach, wie zuweilen bloß das Sacrament, zuweilen bloß die res sacramenti, zuweilen res und Sacrament zugleich seyen; er nimmt die Einsetzung der Taufe bei der Taufe Christi im Jordan an, beweiset, daß das Wasser die eigentliche Materie der Taufe sey, daß die Taufe im Namen der drei Personen geschehen müsse, daß sie durch Eintauchen und durch Besprengen verrichtet werden könne, daß eine einmalige und eine dreimalige Eintauchung gleich gültig sey, daß die Taufe nicht wiederholt werden könne, daß die Bluttaufe und die Geistestaufe in der Wassertaufe mit enthalten seyen, daß die Diaconen nur als Stellvertreter, die Presbyter Kraft ihres Amtes taufen, Laien und Frauen und Ungetaufte im Nothfalle, daß Pathen nöthig seyen und erforderlichen Falls den Unterricht ihrer Pathen besorgen müß-

ten; daß die Taufe für alle nothwendig sey, weil sie unentbehrlich zur Seligkeit ist, daß man sie nicht bei den Kindern, wohl aber bei Erwachsenen aufschieben dürfe, daß Täuflingen, welche Sünder sind, keine Werke der Genugthuung auferlegt werden sollen, und daß sie ihre Sünden nur Gott zu bekennen haben, daß beim Täufling die Absicht seyn müsse, das Sacrament der Taufe zu empfangen, daß in Bezug auf den Täufling, aber nicht in Bezug auf die Taufe selbst der rechte Glaube beim Täufling nöthig sey, daß auch Kinder getauft werden müssen, weil die Erbsünde auch in ihnen ist, daß Kinder von Ungläubigen, wenn sie schon in dem Alter sind, in welchen sie den Gebrauch ihres freien Willens haben, auch gegen den Willen ihrer Aeltern getauft werden können, daß Kinder im Mutterleibe nicht getauft werden dürfen, daß die Taufe alle ihr vorangegangenen Sünden und deren Schuld und Strafe wegnehme, die Leiden des Lebens aber erst im Zustande der Unsterblichkeit, daß sie den Täuflingen Gnade und Tugenden, Fülle der Erkenntniß und der guten Werke gebe; daß sie durch Hinnahme der Schuld und Strafe den Himmel öffne, daß ihre wesentliche Wirkung bei allen gleich, ihre zufällige aber nach der Empfänglichkeit der Täuflinge verschieden sey, und daß diese Wirkung gar nicht eintrete, wenn der Täufling nicht die Absicht habe, getauft zu werden oder die Taufe verachte.

Daß der Martyrertod die Taufe ersetzen könne, nahm auch Thomas an, so wie daß der Wille getauft zu werden die Taufe selbst ersetze, daß zwischen dem Täufling und seinem Pathen eine geistliche Verwandtschaft eintrete, und daß vor der Taufe die Dämonen aus dem Täufling ausgetrieben werden müssen (exsufflatio).

b. Die Firmelung.

Von den ersten Zeiten an war mit der Taufe die Salbung verbunden, und schon Tertullianus spricht von

einer gesegneten Salbung (chrisma) nach der Taufe, durch welche die Täuflinge Gesalbte des Herrn würden. Cyrill von Jerusalem hatte erklärt, daß die bei dieser Salbung angewendete Salbe nicht eine gemeine Salbe, sondern eine Gnadengabe Christi und des heiligen Geistes, und durch Christi Gottheit wirksam sey, in derselben Weise wie beim Abendmahle unter sichtbaren Zeichen Leib und Blut Christi mitgetheilt werde. Auch die Handauflegung nach der Taufe und Salbung wird bereits von Tertullianus erwähnt, und gesagt, daß durch dieselbe in Verbindung mit dem dabei ausgesprochenen Segen der heilige Geist auf den Täufling herabgerufen werde. Diese Handauflegung galt von Cyprians Zeiten an in der lateinischen Kirche als Vorrecht der Bischöfe, mit Beziehung auf die Handauflegung, welche Johannes und Petrus den von Philippus getauften Samaritanern ertheilt hatten; erst diese Handauflegung vollendete die Taufe, und Innocentius I. hatte bestimmt, daß die Presbyter die Täuflinge wohl salben dürften, aber nur mit dem vom Bischofe geweihten Oele, und daß es ihnen durchaus nicht gestattet sey, die Stirnen der Täuflinge mit diesem Oele (in Kreuzesform) zu bezeichnen, sondern daß dieß den Bischöfen vorbehalten sey, welche dadurch den heiligen Geist ertheilten. Dieser Gebrauch war in der lateinischen Kirche fortwährend geblieben, und die Scholastiker erläuterten die einzelnen Theile desselben.

Als Form der Firmelung giebt der Lombarde die Worte an, welche der Bischof spricht, indem er die Stirne des Getauften mit dem heiligen Oele bezeichnet. Diese Bezeichnung hätten in der frühesten Zeit nur die Apostel vorgenommen, und sie könne also auch jetzt nur von denen verrichtet werden, welche die Stelle der Apostel einnehmen. Die Presbyter dürften wohl die Brust, nie aber die Stirne der Getauften zu diesem Zwecke berühren. Der heil. Geist, welcher durch die Taufe zur Vergebung der Sünde ertheilt werde, werde bei dem Sacramente der Firmelung zur Stärkung gegeben, und alle Getaufte müßten, um vollstän-

dige Christen zu seyn, nach der Taufe die Handauflegung durch den Bischof erhalten.

Thomas von Aquinum beweiset erst, daß die Confirmation wirklich ein besonderes Sacrament sey, da der Mensch durch die Taufe ein geistiges Leben, durch die Confirmation aber gleichsam ein vollkommenes Alter dieses Lebens erlange, und findet die Angemessenheit des Salböls zu diesem Sacramente darin, daß das Oel die Gnade des heil. Geistes, der Balsam aber die Unsterblichkeit bedeute. Die Weihung des Salböls durch den Bischof sey deshalb nöthig, weil Christus das Element dieses Sacraments nicht wie die Elemente der Taufe und des Abendmahls selbst gesegnet habe. Die bei diesem Sacramente gesprochnen Worte (consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine P. et F. et Sp. S. Amen.) seyen ganz passend, weil sie den ganzen Inhalt des Sacraments aussprächen. Dieses Sacrament gebe einen Character, wie die Taufe, weil der Mensch durch dasselbe die Macht zum geistigen Kampfe gegen die Feinde des Glaubens empfange, dieser Character setze aber immer den Empfang des Taufcharacters voraus; und die Confirmation gebe die gratia gratum faciens, weil die Verleihung des heiligen Geistes nicht ohne dieselbe seyn könne. Es müsse dieses Sacrament allen gegeben und die Bezeichnung mit dem Kreuze müsse auf der Stirn vorgenommen werden, weil dieß in symbolischer Bedeutung dem Sinne des Sacramentes am besten entspreche, und die Bischöfe allein hätten das Recht dieses Sacrament zu administriren, weil sie die höchsten Regenten der Kirche und Stellvertreter der Apostel seyen.

c. Das Abendmahl.

Aus den noch unbestimmten Ausdrücken der griechischen und lateinischen Väter über die Veränderung, welche mit den Elementen des Abendmahls bei der Feier desselben vorgeht, entwickelte sich allmählich in beiden Kirchen die Lehre

von der Verwandlung. Daß Christus Wein und Brod in seinen Leib und sein Blut verwandle, daß er im Abendmahle wirklich gegenwärtig sey und uns das Fleisch gebe, das er mit sich in den Himmel genommen habe, hatte Chrysostomus gelehrt; Cyrillus von Jerusalem hatte auf den Grund, daß Christus selbst Wein und Brod für seinen Leib und sein Blut erklärt habe, die Möglichkeit der Verwandlung durch die Berufung auf das Wunder in Cana bewiesen, und behauptet, daß wir unter der Gestalt (τύπος) von Brod und Wein Leib und Blut Christi empfiengen und dadurch ein Fleisch und ein Blut mit ihm würden; Gregorius von Nazianzus hatte Brod und Wein für Bilder (ἀντίτυπα) des Leibes und des Blutes Christi erklärt, und Gregorius von Nyssa hatte eine Vereinigung der Kraft des heiligen Geistes mit dem Brode angenommen, wodurch das Brod zum Leibe Christi werde, und unsern Leib unsterblich mache. In der abendländischen Kirche lehrte Ambrosius eine Verwandlung des Sacraments in Fleisch und Blut und eine Veränderung des Brodes und Weines durch die Einsegnung, doch so, daß er annahm, Christus opfre sich auf Erden im Bilde und nur im Himmel wahrhaftig; Hilarius behauptete, Christus sey seiner Natur nach in uns, weil sein Fleisch eine wahre Speise und sein Blut ein wahrer Trank sey, wir empfiengen im Brode das fleischgewordene Wort, und vereinigten uns körperlich mit Christo; Augustinus aber nahm das Brod für eine Figur des Leibes Christi und das sichtbare Sacrament geistig.

In der griechischen Kirche hatte Johannes von Damascus der Annahme, daß Brod und Wein nur Bilder seyen, entschieden widersprochen, da Christus nicht gesagt habe, das ist das Bild meines Leibes und Blutes, sondern, das ist mein Leib und mein Blut, und den Ausdruck ἀντίτυπα so erklärt, daß Basilius der Große dabei an die Elemente vor, nicht nach der Weihung gedacht habe. Die Synode von Constantinopel (754) hatte Brod und Wein als εἰκών und τύπος bezeichnet, die von Nicäa (787) aber erklärte

sich darüber ganz wie Johannes von Damascus, dem auch Theophylactus, der eine Verwandlung der Elemente in Leib und Blut (μεταποιεῖται, μεταβάλλεται) annimmt, und Euthymius Zigabenus beistimmen, welcher die Verwandlung mit der Vergöttlichung des von Christo angenommenen Leibes vergleicht.

Die lateinische Kirche näherte sich der Verwandlungslehre langsamer, als die griechische. Denn Beda hebt noch den Begriff des Abendmahls als eines Erinnerungsmahles, und die mystische Beziehung des Brodes auf den Leib und des Weines auf das Blut hervor, und sucht nachzuweisen, daß Christus selbst den Jüngern empfohlen habe, die Elemente in geistigem Sinne zu nehmen, daß nemlich Brod und Wein durch die unaussprechliche Heiligung des Geistes in das Sacrament des Fleisches und Blutes Christi verwandelt wurden (transfertur).

Die fränkische Kirche erklärte zwar im Bilderstreite gegen die Synode von Constantinopel (754), daß man die Elemente im Abendmahle nicht als Zeichen, Bild oder Schatten, sondern als Wahrheit und Körper betrachten müsse, aber Karl der Große und Alcuin nahmen doch Wein und Brod auch in dem Sinne, daß Christus sie seinen Jüngern als Bild (figura) seines Leibes und Blutes gezeigt habe, und wenn Alcuin von einer Weihung der Elemente zu Leib und Blut Christi spricht, so läßt sich dieß mit seiner Ansicht, daß dieselben bildlich Leib und Blut Christi vorstellten, und daß sie durch die Weihung zum Sacramente des Leibes und Blutes, welches dem Glauben sichtbar sey, wohl vereinigen, und keine seiner Aeusserungen spricht für die Verwandlungslehre der späteren katholischen Kirche.

Diese hat, ihren wesentlichen Bestimmungen nach, zuerst Paschasius Radbertus (844) vorgetragen. Er gieng von dem Begriffe des Sacraments aus, welches er als eine zum Pfande der Seligkeit uns auf eine von Gott selbst eingesetzte Weise übergebene Sache und als eine sichtbare Handlung erklärte, welche innerlich Unsichtbares wirkt, und

behauptete, daß die Allmacht Gottes Brod und Wein nicht nur verwandeln könne, sondern auch wirklich, aber so verwandle, daß nur der Glaube, der eben dadurch gestärkt werden solle, diese Verwandlung wahrnimmt, die Sinne selbst aber nur Brod und Wein. Die Consecration mache wirklich aus Brod und Wein Fleisch und Blut, welche täglich auf geheimnißvolle Weise geopfert würden, und in ihrer Eigenschaft eines mystischen Opfers auch als Bild betrachtet werden könnten. Daraus erkläre sich, wie alle Communicanten des Sacrament des Alters empfangen, aber nicht alle es geistlich genießen könnten. Die tägliche Opferung werde durch unsre täglichen Sünden und durch das Bedürfniß immerwährender Heilmittel, so wie auch dadurch nothwendig, daß die Wiedergeborenen vereinigt und in steter Erinnerung an Christum erhalten werden müßten. Die Wirkung des Abendmahls hänge nicht von der Würdigkeit der Weihenden, sondern von der Kraft der geweiheten Elemente ab, und es sey der Glaube, der das Sacrament geistlich schmecke. Diese Ansicht fand Widerspruch, den bedeutendsten von Ratramnus, der in seiner aus Auftrag Karls des Kahlen geschriebenen Gegenschrift zwar zugab, daß in jedem Sacramente etwas den Sinnen Unzugängliches sey, und daß also auch beim Abendmahl das Brod den Sinnen etwas anderes sey, als dem Gemüthe des Gläubigen. Dieß habe aber seinen Grund darin, daß Brod und Wein nur figürlich Leib und Blut Christi seyen, daß man Brod und Wein sehe, diese Elemente aber nach der geheimnißvollen Einsegnung Leib und Blut Christi hießen, indem der Glaube Brod und Wein als Fleisch und Blut Christi erkenne, und darin eben bestehe das Sacrament. Brod und Wein seyen für die Sinne Brod und Wein, für den Glauben Leib und Blut. Bilder seyen sie nur nach ihrer sichtbaren Gestalt, nach ihrer unsichtbaren Substanz aber, d. h. nach der Macht des göttlichen Wortes seyen sie wirklich Leib und Blut Christi. Sie blieben auch nach der Consecration Wein und Brod ihrer Substanz nach, aber doch sey durch den heili-

gen Geist eine bloß dem Glauben sichtbare Veränderung bewirkt, welche die Seele nähre.

Weder diese Ansicht des Ratramnus noch die des Radbertus wurden allgemein, sondern die Lehrer des neunten und zehnten und eines Theils des eilften Jahrhunderts erklärten sich theils für die bildliche, theils für die eigentliche Auffassung der Elemente im Abendmahl, und es ist nur zu bemerken, daß Gerbert, der nachmalige Pabst Sylvester II., die Ansicht widerlegte, daß der Leib Christi wie andre Nahrungsmittel der Verdauung und Absonderung auf dem natürlichen Wege unterliege, (man nennt diejenigen, die dieß behaupten, Stercoranisten); eine Ansicht, welche schon bei Origenes vorkommt, und unter andern von Rabanus vertheidigt worden ist.

Erst im eilften Jahrhundert erregte die Abendmahlslehre einen neuen und einflußreichen Streit. Der Archidiaconus Berengar von Angers gerieth gegen das Jahr 1050 in den Verdacht, die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu bezweifeln und nur eine figürliche und bildliche Gegenwart anzunehmen, so daß nach der Consecration die Substanz des Weines und Brodes im Abendmahl blieben, und nur für den Geist Leib und Blut Christi würden. Berengar hatte sich in der That für die Ansicht des Ratramnus erklärt und dieß dem Lanfrancus, der die Radbertische Ansicht annahm, mitgetheilt, und war in Folge dieser Mittheilung von einer römischen Synode unter Leo IX. ungehört verdammt und mit dem Banne belegt worden, woraus hervorgeht, daß, obgleich die Lehre des Ratramnus noch nicht öffentlich verdammt war, die Radbertische Ansicht doch in der Kirche die Herrschaft erlangt hatte. Deshalb erklärten sich auch mehrere italienische und französische Synoden gegen Berengar und namentlich verdammte die Synode von Vercelli, unter Lanfrancus Vorsitz, die Lehre des Ratramnus und des Berengar, und bestätigte die radbertische als Kirchenglauben. Berengar erklärte nun zwar auf Hildebrands Rath vor der Synode

zu Tours (1054), daß er glaube und lehre, daß Brod und Wein nach der Consecration wirklich Leib und Blut Christi seyen, und wurde auf einer römischen Synode (1059) gezwungen, ein Glaubensbekenntniß zu unterschreiben, welches die Lehre des Radbertus enthielt, und die Ansicht zu verwerfen, daß Brod und Wein nach der Consecration bloß das Sacrament und nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi seyen, die nur im Sacramente (d. h. auf geheimnißvolle Weise) sinnlich genossen werden könnten, und dagegen anzunehmen, daß Brod und Wein nach der Consecration nicht bloß ein Sacrament, sondern wahrer Leib und wahres Blut Christi seyen, die wirklich und wahrhaftig, (nicht bloß im Sacramente) sinnlich genossen würden; er widerrief aber dieses ihm abgezwungene Bekenntniß und beharrte fortdauernd bei seiner früher ausgesprochenen Ansicht. Diese stellt sich nach seinen uns erhaltenen Schriften so dar. Die Consecration macht Brod und Wein zu einem Sacramente, diese Elemente des Abendmahls hören nicht auf zu seyn, was sie waren und werden doch zugleich in ein andres verwandelt. Im Abendmahl ist sacramentum und res sacramenti. Jenes ist das geweihte Brod und Wein, dieses Leib und Blut Christi. Berengar stellte die radbertische Lehre fälschlich so dar, als ob sie eine Verwandlung der Elemente in ein Theilchen des Leibes und Blutes Christi behaupte, (da doch nach der Lehre des Lanfrancus eine Verwandlung der Elemente in den ganzen Körper Christi vorgeht), und erklärte die Einsetzungsworte für tropisch, so daß Christus vom Brode im eigentlichen, vom Leibe aber im uneigentlichen Sinne geredet habe. Bei der Verwandlung im Abendmahle verliere, lehrte er, das Verwandelte sein Subject nicht, sondern Brod und Wein blieben in ihrem Wesen, fiengen aber durch die Kraft der Consecration an, etwas andres zu werden, als sie vorher waren, so daß also das Consecrirte verwandelt werde. Man schaue also im Abendmahle Christi Leib und Blut geistlich, die Sinne nähmen Brod und Wein wahr; man

genieße geistlich die res sacramenti, mit dem Munde aber das sacramentum, und die radbertische Ansicht könne unmöglich die richtige seyn, da ja Christus nicht mehrmals geopfert und sein Leib nicht vervielfältigt oder getheilt werden könne.

Wie sich die Lehre vom Abendmahle in Folge der radbertischen und der berengarischen Streitigkeiten gebildet hatte, so nahmen sie die Scholastiker auf und bestimmten und erläuterten sie im Einzelnen. Schon Hildebert von Tours gebraucht das Wort Transsubstantiation, und giebt die Erklärung desselben, indem er sagt, daß bei der Verwandlung nicht die Substanz des Brodes, sondern bloß dessen Farbe und Geschmack blieben, und daß unter der Gestalt des Brodes und unter der des Weines die wahre Substanz des Leibes und Blutes Christi verborgen sey, und nur deshalb nicht sichtbar erscheine, um den Empfängern nicht Schrecken und Schauder einzuflößen. Die Vernunft sehe zwar nicht ein, wie die Accidentien des Brodes und Weines ohne deren Substanz bleiben könnten, aber der Glaube nehme es an. Hildeberts Zeitgenosse, Rupert von Duyz, kam auf die frühere Vergleichung der Verwandlung im Abendmahle mit der Annahme der menschlichen Natur durch den Logos zurück, und erklärte die Möglichkeit der Transsubstantiation durch die Hinweisung auf die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur ohne Zerstörung dieser letzteren; Brod und Wein würden nicht verändert oder zerstört, sondern mit dem Logos vereinigt. Wie der Logos bei seiner Menschwerdung nicht in Fleisch verwandelt worden sey, sondern Fleisch angenommen habe, so nehme auch Brod und Wein auf unsichtbare Weise die Wahrheit der unsterblichen Substanz der göttlichen und menschlichen Natur an.

Der Lombarde hat die Ansicht seiner Zeit, doch in mehreren streitigen Puncten ohne Entscheidung vorgetragen. Er lehrt, daß das Abendmahl geistig vollkommen macht, und daß es Ursprung und Quelle der ganzen Gnade ist.

Es verleiht den frommen Empfängern die Unsterblichkeit, und wird bloß Wiedergeborenen gegeben. Christus selbst hat es eingesetzt um zu zeigen, daß mit seinem Tode die Sacramente des A. T. aufhören; und seine Form sind die Einsetzungsworte. Wenn diese ausgesprochen werden, so verwandelt sich Brod und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, alles andre ausser diesen Worten gehört nicht wesentlich zum Abendmahle, sondern ist nur zum Lobe Gottes hinzugefügt. Wie das Sacrament überhaupt die sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade ist, so so ist die sichtbare Form des Brodes und Weines ein Sacrament d. h. ein Zeichen, das etwas anderes in den Gedanken hervorruft. Die res sacramenti ist einmal contenta et significata, d. h., Leib und Blut Christi; dann significata et non contenta, d. h., die Einheit der Kirche in den Prädestinirten, Berufenen, Gerechtfertigten und Verherrlichten. Im Abendmahl ist etwas, was bloß sacramentum (die Gestalt des sichtbaren Brodes und Weines), etwas, was sacramentum und res (das eigentliche Fleisch und Blut Christi), und etwas, was bloß res und nicht sacramentum ist, (das mystische Fleisch Christi). Es wird von Guten und Bösen sacramentlich, geistig aber bloß von den Guten genossen. An Christum glauben heißt seinen Leib essen und sein Blut trinken, d. h. in der Einheit seiner Kirche seyn. Fälschlich glauben einige, bloß die Guten empfiengen den Leib Christi, und wieder andre meinen, Fleisch und Blut Christi würden nur bildlich (in signo) genossen, weil Christus gesagt habe, das Fleisch ist nichts nütze. Ob die Verwandlung im Abendmahle eine substantiale oder eine formale, oder welcher Art sie sonst sey, wagt der Lombarde nicht zu entscheiden, doch glaubt er, daß sie keine formale seyn könne, weil ja Geschmack und Geruch der Elemente blieben. Die Aussprüche der Väter schienen für die substantiale zu sprechen, so daß eine Substanz in die andre in der Art verwandelt werde, daß die eine wesentlich die andre werde. Einige behaupteten, unter denselben Acciden-

tien, unter welchen vorher die Substanz des Brodes und Weines gewesen sey, sey nach der Consecration die Substanz des Leibes und Blutes, doch so, daß sie von jenen Accidentien nicht afficirt werde; die Substanz des Brodes und Weines gehe in die Materie zurück oder werde vernichtet; andre dagegen sagen, die Substanz des Weines und Brodes bleibe, und doch sei Leib und Blut an demselben Orte. Daß Christi Leib und Blut in andrer Gestalt im Abendmahl sey, habe Gott deshalb verordnet, damit theils der Glaube gestärkt, theils der Schauder vermieden und die Profanation durch Ungläubige unmöglich werde; daß sie unter zwei Gestalten erscheinen, solle zeigen, daß die Empfänger den ganzen Christus, Leib und Seele, erhalten, da der Wein sich auf die Seele, das Brod auf den Leib beziehe. Der Wein wird mit Wasser gemischt, und in dieser Mischung bedeutet das Wasser die Gemeinde und der Wein das erlösende Blut Christi. Die Accidentien des Brodes und Weines, welche nach der Verwandlung bleiben, haben kein Subject, weil der verherrlichte Leib Christi, der im Abendmahle ist, keine Accidentien haben kann. Was der Priester darbringt und weiht, heißt sacrificium et oblatio, weil es eine Erinnerung und Darstellung der wahren einmaligen Aufopferung (sacrificii et immolationis) am Kreuze ist. Dieses Opfer geschah anders am Kreuze und geschieht anders jetzt, und wirkt Vergebung der erläßlichen Sünden und die Vollendung der Tugend; denn es ist zur Förderung der Tugend, d. h., der Liebe und zum Heilmittel der täglichen Schwachheit eingesetzt. Die Würdigkeit des Priesters hat auf die Wirkung des Sacraments, die allein im Worte besteht, keinen Einfluß; Excommunicirte aber und Ketzer können es nicht administriren.

In Bezug auf die Verwandlung hatte Innocentius III. bestimmt, daß nicht nur die Accidentien der Elemente, sondern auch ihre natürlichen Eigenschaften, d. h. dasjenige, was das Brod zu Brod und den Wein zu Wein macht,

blieben, und Thomas von Aquinum widerlegte die Behauptung, daß nach der Consecration nicht bloß die Accidentien, sondern auch die substanzliche Form des Brodes blieben. Denn in diesem Falle, bemerkte er, würde ja vom Brode bloß dessen Materie in den Leib Christi verwandelt werden, und also nicht in seinen ganzen Leib, sondern nur in dessen Materie; auch müßte die substanzliche Form des Brodes, wenn sie bliebe, entweder in der Materie bleiben, (in welchem Falle die ganze Substanz des Brodes bliebe, da sie ja auch nicht in einer anderen Materie bleiben könnte, weil jede Form nur in ihrer eignen Materie ist,) oder von der Materie gesondert, in welchem Falle sie eine intelligible und intelligirende Form wäre, wie alle von der Materie gesonderten Formen. Die substanzliche Form des Brodes könne endlich auch deshalb nicht bleiben, weil die Accidentien nur deshalb bleiben, damit unter ihnen, nicht aber unter der eignen Gestalt, der Leib Christi gesehen werde. Eben wie der Lombarde behauptet auch Thomas, daß die Accidentien im Abendmahl ohne Subject bleiben, und verweiset für die Möglichkeit dieses Bleibens auf die göttliche Allmacht; denn Gott könne die Accidentien auch ohne Substanz erhalten. *)

---

*) Die vollständige Abhandlung dieser Lehre in der Summa des Thomas von Aquinum giebt folgende Resultate.

Die Sacramente sind angeordnet, um den Menschen im geistigen Leben zu unterstützen. Das geistige Leben entspricht dem körperlichen, und wie in diesem, so ist auch im geistigen Zeugung nöthig, welche die Taufe, und Wachsthum, welches das Abendmahl giebt. Das Sacrament des Abendmahls ist eines, weil das Vollkommene eines ist, und da zur körperlichen Nahrung Speise und Trank gehören, so besteht auch die geistige Nahrung aus Leib und Blut Christi. Im Abendmahle ist sacramentum und res sacramenti. Die res ist die Einheit mit dem mystischen Körper Christi, ohne welche keine Seligkeit möglich ist, und diese Einheit kann man auch vor dem Genuß des Sacramentes durch den Wunsch das Sacrament zu empfangen haben. Das Abendmahl ist der Schluß, wie die Taufe der Anfang des geistigen Lebens. Die Taufe bereitet die Kinder auf

Die Lehre von der Transsubstantiation, wie Thomas sie vorgetragen hatte, wurde allgemein in der Kirche angenommen, und die Versuche, die Verwandlung der Elemente

---

das Abendmahl vor, sie glauben der Kirche ex fide, sie begehren das Abendmahl ex intentione ecclesiae, und empfangen durch dieß Begehren die res des Abendmahls. Aber die Kinder können vor der Taufe den Empfang der Taufe nicht wünschen, und durch diesen Wunsch die res der Taufe erlangen, deshalb ist der Empfang der Taufe nöthig zur Seligkeit, der Empfang des Abendmahls aber nicht so nöthig. Das Abendmahl ist Erinnerung an das Leiden Christi als eines wahren Opfers; als solche heißt es Opfer; es heißt communio und synaxis als einigendes Sacrament, und viaticum, weil es auf den Genuß Gottes vorbereitet. Im Abendmahle ist Christus, er gab den Jüngern in der sacramentlichen Gestalt sein Bild. In seiner Eigenschaft als Sacrament (als Brod und Wein) war das Opfer des Melchisedek ein Vorbild des Abendmahls; als res et sacramentum (als Leib Christi) waren es alle Opfer, besonders aber das Versöhnopfer, als res sacramenti (als Wirkung des Sacramentes) war es das Manna. Brod und Wein werden gegeben als geistige Speise und zwar Brod allein und Wein allein, weil bei Christi Leiden sein Leib und sein Blut getrennt wurde, das Brod wird für den Leib, der Wein für die Seele gegeben, und weil das Brod aus vielen Körnern besteht, so bedeutet es die Gemeinde. Die Menge des zu consecrirenden Brodes ist gleichgültig, eben so, ob es gesäuert oder ungesäuert ist; Weizenbrod ist das angemessenste. Das einzige Getränk aber, das beim Abendmahl nach der Einsetzung Christi gebraucht werden darf, ist Traubenwein, und dieser muß mit Wasser gemischt werden, weil Wasser und Blut aus der Seite Christi floß, und weil das Abendmahl die Gemeinde mit Christo vereinigt und zum ewigen Leben führt; doch ist diese Mischung eben so wenig absolut nothwendig als der Gebrauch des Abendmahls selbst, und die Menge des zu dem Weine gemischten Wassers darf nicht so groß seyn, daß sie die Natur des Weins aufhebt. Der wahre Leib und das wahre Blut Christi, welche im Abendmahle sind, können nicht durch die Sinne, sondern bloß durch den Glauben wahrgenommen werden. Die Sacramente des A.

auf andre Weise zu erklären, wurden verworfen. Einen solchen Versuch, der an die Erklärungsweise der Lehre der alten Kirche erinnert, machte Johannes von Paris, indem

T. enthielten das Opfer Christi bloß in figura; es ziemte aber der Liebe Christi, uns seinen wahren Leib im Abendmahle zu geben, wie er unsern wahren Leib als Mensch angenommen hat; es war nöthig zur Vollkommenheit des Glaubens, der eben so an die vollkommne Menschheit, wie an die vollkommne Gottheit Christi glaubt, und es ist Ketzerei, anzunehmen, daß Christi Leib und Blut nur in signo im Abendmahl seyen. Die Substanz des Brodes und Weines bleibt nach der Consecration nicht im Abendmahle, denn da Christi Leib und Blut da sind, so können Wein und Brod nicht mehr da seyn; aber der Leib Christi kann nicht anfangen, durch eine örtliche Bewegung im Sacramente zu seyn, weil er sonst aufhörte im Himmel zu seyn, und weil die körperliche Bewegung nicht auf verschiedene Ziele zugleich gehen kann; also muß der Leib Christi durch Verwandlung im Abendmahl seyn. Wein und Brod gehen indeß nach der Consecration weder in die Elemente zurück, noch werden sie vernichtet, weil man sich keinen Augenblick denken kann, in welchem diese Auflösung oder Vernichtung vorgehen könnte. Der Leib Christi fängt an im Sacramente zu seyn durch Verwandlung der Substanz der Elemente in den Leib Christi. Die Verwandlung ist eine übernatürliche, welche durch Gottes Macht bewirkt wird. Denn Gott ist der unendliche actus, dessen Wirksamkeit sich auf die ganze Natur des Seyenden erstreckt, so daß er nicht bloß eine formale Verwandlung, sondern auch eine Verwandlung des ganzen Wesens bewirken kann, durch welche die ganze Substanz des einen in die ganze Substanz des andern verwandelt wird. Die Accidentien der Elemente bleiben scheinbar, um den Schauder der Empfangenden und den Spott der Ungläubigen zu verhüten, und den Glauben der Gläubigen zu stärken. Die substantielle Form des Brodes bleibt nicht, weil, wenn sie bliebe, bloß die Materie des Brodes in den Leib Christi verwandelt würde. Die Verwandlung geschieht in einem Augenblick. Christus ist ganz im Abendmahle, sowohl Kraft des Sacraments, als durch die natürliche Concomitanz, und zwar ganz in beiden Gestalten. Die ganze Natur der Substanz

er bemerkte, daß die Annahme einer Verwandlung des Brodes in den Leib Christi durch die Consecration nicht

---

ist in jedem Theile der Elemente, aber die Quantität seines Leibes ist nicht Kraft des Sacramentes im Abendmahl, sondern Kraft der realen Concomitanz. Der Leib Christi ist auch im Sacramente nicht als in einem Orte, sondern nach Art der Substanz, so wie diese von den Dimensionen umfaßt wird. Hinsichtlich seiner Beziehung zum Sacramente wird Christus nicht an sich, sondern nur per accidens örtlich bewegt; denn da er ein unsterbliches Seyn hat, so hört er weder durch das, was aufhört zu seyn, noch durch eine örtliche Bewegung, sondern bloß dadurch auf, daß die species des Sacraments aufhören zu seyn. Ein leibliches Auge sieht Christum im Sacramente nicht, überhaupt weder Sinne noch Einbildungskraft nehmen ihn wahr, sondern bloß der Intellect, das geistige Auge, (Gott, oder der Intellect eines seligen Engels oder Menschen, der das Uebernatürliche durch Theilnahme am göttlichen Intellect sieht.) Hier sehen wir ihn nur im Glauben. Gott bewirkt zuweilen, daß einzelne Gläubige Theile des Körpers Christi oder ihn selbst als Knaben oder Jüngling im Sacramente sehen. Die in dem Sacramente als in einem Subjecte bleibenden Accidentien können alles dasjenige, was sie bei vorhandner Substanz wirken konnten, auch ohne Substanz wirken, also andre Körper verändern, sind dem Verderben unterworfen, und können deshalb auch etwas aus sich erzeugen, weil aus jeder Verderbniß etwas erzeugt wird, und also auch nähren. Das Sacrament des Abendmahls wird zu Stande gebracht durch die Consecration der Materie, die andern Sacramente durch den Gebrauch der consecrirten Materie. Bei den andern Sacrament erhält die Materie durch die Segnung des Priesters als Organes eine geistige Kraft, bei dem Abendmahle tritt eine wunderbare Gott allein mögliche Verwandlung ein, der Priester spricht bei der Consecration des Brodes nur die Worte (das ist mein Leib,) aus, und in diesem Aussprechen besteht die der Consecration des Brodes angemessene Form, welche ausdrückt, was in diesem Sacramente bewirkt wird. Bei der Consecration des Weines bedeuten die ersten Worte die Verwandlung selbst, die übrigen die Kraft des vergossenen Blutes. In den Einsetzungsworten

unumgänglich nöthig scheine, sondern daß man vielleicht vernunftgemäßer und verständlicher sagen könne, daß Chri-

---

ist eine geschaffene Kraft, die als werkzeugliche Kraft die Verwandlung bewirkt, welche die Worte auf Jesu Befehl erhalten. Das hoc in diesen Worten bezeichnet nicht die Accidentien, sondern die unter den Accidentien enthaltene Substanz. Das Abendmahl hat aus sich die Kraft, Gnade zu verleihen, und verleiht diese geistig; der Leib wird zum Heile des Körpers, das Blut zum Heile der Seele gegeben. Der Genuß des Abendmahls führt uns nicht sofort zur Herrlichkeit, giebt aber den würdig Empfangenden die Kraft, sie zu erlangen; denn das Abendmahl ist eine geistige Zeugung, eine Veränderung vom Geistignichtseyn zum Geistigseyn. Die Gnade ist eine genügende Ursache der Vergebung der Todsünden; sie erläßt dieselben aber nicht actu, sondern muß vorher dem Sünder gegeben seyn, und dieß ist beim Abendmahl nicht der Fall. Die res desselben ist die Liebe, und da erläßliche Sünden durch die Liebe vergeben werden, so nimmt das Abendmahl die erläßlichen Sünden hinweg; es reicht hin zur Genugthuung für alle Sünden, wirkt diese aber nur im Verhältniß der Andacht der Darbringenden und Empfangenden, es nimmt die Möglichkeit des Sündigens nicht weg, bewahrt aber vor Sünden, indem es im Guten stärkt. Den Empfangenden nützt es als Sacrament, den Nichtempfangenden als Opfer. Erläßliche Sünden hindern die habituale Wirkung desselben nicht, wohl aber die actuale, indem sie im Augenblick des Empfangs zerstreuen. Der sacramentliche Empfang des Abendmahls ist der Empfang ohne, der geistige der mit seiner Wirkung; die Engel genießen Christum nur geistig, nicht sacramentlich. Wer das Abendmahl unter der Schuld einer Todsünde stehend nimmt, begeht eine Todsünde, und öffentlichen Sündern darf es, auch wenn sie darum bitten, nicht gereicht werden. Der tägliche Genuß des Abendmahls ist zuläßlich, wenn der Empfangende täglich dazu bereitet ist. Wem es unmöglich ist, das Abendmahl körperlich zu genießen, der muß es wenigstens in der Sehnsucht geistig genießen. Eigentlich sollen Leib und Blut genossen werden, aber wegen der Gefahr der Profanation wird in einigen Kirchen bloß der Leib gegeben und das Blut nur von den Priestern genommen.

stus die Substanz des Brodes annehme (impanatio), wodurch auch die Erscheinung der nach der Consecration noch bleibenden Accidentien erklärt würde.

Noch Occam erklärt die Verschiedenheit der Ansichten der älteren Lehrer über die Verwandlung dadurch, daß das N. T. zwar lehre, daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes von den Gläubigen genommen werde, nicht aber, daß die Substanz des Brodes nach der Consecration nicht bleibe, und giebt zu, daß die Annahme der Impanation die Schwierigkeiten dieser Lehre am besten heben würde, wenn die Kirche die Lehre von der Transsubstantiation nicht angenommen hätte. Die Kirche aber hatte (Lat. 1215. 1.) bestimmt, daß Christus in der Kirche Priester und Opfer zugleich sey, daß sein Leib und Blut im Sacramente des Altars unter den Gestalten des Brodes und Weines wahrhaft enthalten seyen, indem das Brod in den Leib, der Wein in das Blut durch die Macht Gottes transsubstantiirt würden, damit das Geheimniß der Einheit vollendet würde, und wir von dem Seinigen empfiengen, was er (Christus) von dem Unsrigen empfieng. Dieß Sacrament aber könne nur der gehörig ordinirte Priester administriren, gemäß den Schlüsseln der Kirche, welche Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern gegeben habe.

In Folge dieser allgemeinen Annahme der Transsubstantiationslehre hat Urban IV. auf den Grund einer angeblichen Erscheinung, und weil der grüne Donnerstag, welcher für die Feier der Einsetzung des Abendmahls eigentlich bestimmt sey, eine ausschießliche Feier nicht zulasse, da an demselben die Absolution der Büßenden, die Verfertigung des Chrisma und die Fußwaschung vorgenommen werden müsse, den Donnerstag nach der Pfingstoctave als festum corporis christi (Fronleichnamsfest) angeordnet (1264) und Clemens V. bestätigte diese Anordnung im Jahre 1311.

Durch die Annahme, daß nach der Consecration der wahre Leib und das wahre Blut Christi durch Verwandlung

im Abendmahle seyen, war die göttliche Verehrung der Hostie bedingt, welche sich durch das Niederfallen vor derselben äusserte. Dieses Niederfallen bei der, durch ein Glöckchen angezeigten Erhebung der Hostie hat zuerst der Cardinallegat Wido 1205 für den Cöllnischen Sprengel befohlen und zugleich verordnet, daß beim Austragen der Hostie über die Gasse ein Diener dem Priester vorangehen und den Begegnenden mit einem Glöckchen das Zeichen zum Niederfallen geben solle. Für die allgemeine Kirche hat Honorius III. 1217 das Neigen vor der Hostie bei der Erhebung derselben und wenn man ihr auf der Strasse begegne zur Pflicht gemacht. Aus der Annahme, daß Christus unter jeder von beiden Gestalten ganz enthalten sey, folgte, daß es hinreiche, die eine der beiden Gestalten zu nehmen, und dieß führte dazu, daß den Laien der Kelch entzogen wurde. Daß man den Zweck des Abendmahls in die mystische Vereinigung des Gläubigen mit Christo setzte und diese Einheit selbst als die res dieses Sacramentes ansah, daß man den Gebrauch des gesäuerten und ungesäuerten Brodes, nachdem darüber lange mit der griechischen Kirche gestritten worden war, endlich für gleichgültig erklärte, und welche Ansichten über die Nothwendigkeit des Abendmahls in Vergleich zur Nothwendigkeit der Taufe bestanden, ist aus den bereits angeführten Bestimmungen des Lombarden und des Thomas von Aquinum über diese Gegenstände zu ersehen.

d. Buße.

Die alte Kirche hatte die Wiederaufnahme der Excommunicirten von der Buße abhängig gemacht, welche die Ausgeschlossenen auf sich nahmen, um dadurch die Wiederaufnahme zu verdienen. Der Ausgeschlossene bat um die Erlaubniß sich dieser Buße unterziehen zu dürfen, und legte dadurch das Bekenntniß ab, daß er seine Ausschließung für gerecht halte, weil er ein Sünder sey. Die Buße selbst bestand darin, daß der Büßende auf die Genüsse des Le-

bens verzichtete, und dadurch und durch gute Werke, (Gebet, Almosen ꝛc.) seine Besserung zeigte. Was in der alten Kirche nur von den Büßenden galt, wurde später auf alle Sünder übergetragen, und die guten Werke, welche als Zeichen der ernstlichen Besserung von den Büßenden gefordert wurden, betrachtete man nun im allgemeinen als genugthuend, und nahm drei Theile der Buße, Zerknirschung, Bekenntniß und Genugthuung an, welche sich auf die drei Arten der Sünde, im Herzen, in der That, und in der Gewohnheit beziehen; die Genugthuung zerfiel wieder in Fasten, Gebet und Almosen. Diese Eintheilung giebt schon Hildebert von Tours. Der Lombarde unterscheidet die äussere und die innere Buße. Indem er nemlich die Taufe mit der Buße vergleicht, findet er, daß die Taufe bloß ein Sacrament, die Buße aber sowohl ein Sacrament, als eine Tugend sey, jenes als äussere, dieses als innere Buße, welche beide Ursachen der Seligkeit und der Rechtfertigung seyen. Thomas von Aquinum setzt die Büße als ein Sacrament, weil sie eine Handlung ist, durch welche etwas Heiliges, nemlich die Bekehrung des Sünders und die Sündenvergebung durch Gott angezeigt wird. Die nächste Materie dieses Sacramentes sind die Acte des Büßenden, die entferntere die zu verabscheuenden Sünden. Die Buße besteht in der Entfernung von etwas, und diese Entfernung drückt der Priester durch das: ego te absolvo aus, welches die Form dieses Sacraments ist. Die Handauflegung ist dabei nicht nöthig, weil keine besondre Gnade ertheilt wird, welches durch die Handauflegung immer geschieht, sondern nur die Sünden weggenommen werden. Das Sacrament der Buße ist nicht absolut nothwendig zur Seligkeit, sondern nur beziehungsweise für die Sünder. Die Buße, als Reue über begangene Sünden, liegt von Natur im Menschen, die Art der Buße aber, sowohl die Büßungen als das Geschäft der Priester dabei sind von Christo eingesetzt. Die innere Buße muß bis ans Ende des Lebens dauern, die äussere nur so lange, als die Priester es be-

stimmen. Actu kann der Mensch nicht beständig Buße thun, wohl aber habitu, indem er nichts thut, was der Buße widerspricht. Die Buße kann mehrmals wiederholt werden, und insofern sie im Willen besteht, ist sie eine Tugend, und als solche und als ein specialer Act der Gerechtigkeit ist sie im Willen als in ihrem Subjecte. Sie geht aus von Gott, der das Herz wendet, dann von den Regungen des Glaubens, der knechtischen Furcht, der Hoffnung, der Liebe und der kindlichen Furcht. Für jede Sünde in diesem Leben kann Buße gethan und dadurch die Sünde vernichtet werden. Keine Sünde kann vergeben werden ohne die Buße als Tugend, wohl aber ohne die sacramentliche Buße. Durch die Buße kann nicht eine Sünde ohne die andre vergeben werden; sie nimmt die Schuld der ewigen Strafe weg, aber die Schuld der zeitlichen Strafe, und also ein Ueberrest der Sünde, kann bleiben. Die Sünde wird durch die Buße vergeben, insofern diese eine Tugend, in höherem Grade aber, insofern sie ein Sacrament ist, sie ist nöthig zur Vergebung der erläßlichen Sünden, und in noch höherem Grade zur Vergebung der Todsünden; zur Aufhebung der erläßlichen ist nicht die Eingießung der habituellen Gnade, sondern nur eine Regung der Gnade oder der Liebe erforderlich. Erläßliche Sünden werden durch alle Sacramente, welche Gnade verleihen, vergeben, dem aber, der in Todsünden steht, wird auch keine erläßliche Sünde vergeben. *)

---

*) Thomas beantwortet auch noch die Fragen, ob die durch die Buße erlassenen Sünden durch eine folgende Sünde einfach wiederkehren, ob dieß besonders durch Undankbarkeit in Beziehung auf gewisse Sünden geschieht, ob sie in gleicher Schuld wiederkehren, ob jene Undankbarkeit eine besondre Sünde sey, ob die Buße die Tugenden in gleicher Quantität und dem Büßenden die gleiche Würde wiederherstellt, ob die Tugendwerke durch folgende Sünden getödtet und durch die Buße wieder belebt werden, und ob diese Belebung sich auf todte Werke, d. h. Werke ohne Liebe be-

Der Lombarde hatte die Gewalt der Schlüssel als Wissenschaft der Unterscheidung und als Richtermacht erklärt, die da löset und bindet, Würdige in die Kirche aufnimmt und Unwürdige ausschließt; aber ihr Binden und Lösen besteht nur darin, daß sie aussprechen, daß einer gebunden oder gelöset ist; sie behalten und erlassen die Sünde, indem sie anzeigen, daß Gott sie behalten oder erlassen hat.

Diese Behauptung hatte bereits Richard von St. Victor für frevelhaft erklärt, weil Jesus nicht bestimmt habe, daß die Priester die Lösung bloß anzeigen, sondern daß sie sie wirklich vollziehen sollten.

Thomas von Aquinum erklärte, daß die Gewalt der Schlüssel, welche der Priester hat, um das Sacrament der

---

ziehe. Die Buße, lehrt er, hat Theile, weil sie mehrere Acte hat (contritio, confessio, satisfactio), und diese drei Theile sind integrale Theile der Buße. Insofern die Buße eine Tugend ist, theilt sie sich in die Buße vor der Taufe, in die Buße für Todsünden, und in die für erläßliche Sünden. In dem die Summe ergänzenden Theile des Commentars zu den Sentenzen wird über contritio, confessio et satisfactio im Einzelnsten gehandelt, und dabei von den Schlüsseln, der Excommunication von der Absolution und vom Ablaß. — Der Priester allein hat das Recht, die Beichte anzunehmen, weil er allein das Abendmahl consecrirt. Die Genugthuung bezieht sich sowohl auf die vergangenen Sünden, für welche sie genug thut, als auf die zukünftige Schuld, vor welcher sie bewahrt, und muß in beiderlei Beziehung sich durch Werke zeigen, die als Strafe gelten. Die Contrition ist der Schmerz über die Sünde, der mit dem Vorsatze verbunden ist, sie zu beichten und dafür genug zu thun; die Attrition ist jeder Schmerz über die Sünde, der nicht aus Liebe zu kommt, und aus ihr könne keine Contrition werden. So Thomas. Alexander von Hales leitet die Attrition von der knechtischen, die Contrition von der kindlichen Furcht her, (die er initialis heißt, weil Weisheit und Gnade von ihr anfangen), und glaubt, daß aus der Attrition allerdings Contrition werden könne; und auch Albert der Große hatte die Contrition als den gemeinen mit Attrition verbundenen Schmerz erklärt.

Buße zu verwalten, sich eben so verhalte, wie die Kraft im Taufwasser zur Wirkung der Taufe. Beide Sacramente sind gegen die Schuld eingesetzt, bei der Buße muß aber immer eine Vorbereitung vorhergehen, wenn die Gnade ertheilt werden soll. Die Kraft der Schlüssel wirkt also zur Erlassung der Schuld, aber nicht an sich, sondern als Werkzeug. Gott erläßt die Schuld durch sich, der Priester als Diener, mit der Schuld wird aber zugleich die Strafe erlassen, kraft der Schlüssel, die ihre Wirksamkeit aus dem Leiden Christi haben. Gratianus ließ es noch unentschieden, ob die Zerknirschung allein ohne das mündliche Bekenntniß Gott genug thue, neigt sich aber zur Bejahung dieser Frage, weil die Sünde vor dem Bekenntnisse schon vergeben sey, und dieses die Buße nur zeige, die Vergebung aber nicht bewirke. Das dem Priester abgelegte Bekenntniß werde als Zeichen der bereits erhaltenen Vergebung abgelegt, nicht daß dadurch die Vergebung selbst bewirkt werden solle. Der Lombarde erklärte das Bekenntniß vor Gott und das vor dem Priester für gleich nothwendig.

Da an die Stelle des anfänglichen Herkommens, den Büßenden nach vollbrachter Buße die Wiederaufnahme in die Kirche zu gestatten, allmählig eine Vertauschung der Büßungen und eine Ablösung der auferlegten Buße mit Geld gekommen war, und vom Ende des eilften Jahrhunderts an die Päbste das Recht geltend machten und ausübten, vollkommenen Ablaß zu ertheilen, so mußte diese Aenderung und besonders die Ertheilung eines allgemeinen vollkommenen Ablasses durch die Päbste als rechtmäßig nachgewiesen werden.

Zu diesem Behufe behauptete Alexander von Hales, daß der Pabst die vollständige Kirchenstrafe wirklich erlassen könne, wenn eine hinlängliche Reue hervorgegangen sey, und da man einwenden konnte, daß die Erlassungen durch die Kirche und durch Gott unterschieden werden mußten, und daß, was die Kirche erlasse, nicht eben auch Gott

erlasse, nicht eben auch Gott erlasse, so behauptet er ferner, daß Gott jeden, den die Kirche löse, als einen Gelöseten betrachte. Wenn ferner eingewendet wurde, daß entweder Gott oder die Menschen strafen, und daß also, wenn die Menschen alle Strafe erlassen, Gott strafen müsse, so entgegnet er darauf, daß der Pabst bei Ertheilung des Ablasses auch zugleich strafe, weil er die Kirche oder ein Glied derselben zur Genugthuung verpflichte. Der Schatz der Kirche, der zur Genugthuung eröffnet werde, bestehe aus den Verdiensten Christi, und Gott strafe die Sünden, welche erlassen werden, als Gott und als Mensch, indem er für uns litt und genugthat. Es sind die überflüssigen Verdienste (supererogationes) Christi, welche diesen Schatz vorzugsweise bilden; dazu kommen aber auch die Verdienste der Heiligen, die mehr gethan haben, als sie zu thun schuldig waren.

Albert der Große definirt den Ablaß als die Erlassung einer auferlegten Strafe, welche aus der Schlüsselgewalt und aus dem Schatze der überflüssigen guten Werke der Vollkommenen hervorgehe. Die gebührende Strafe könne dem einen nur dann erlassen werden, wenn ein andrer, der mehr thut, als er zu thun schuldig ist, Vergeltung dafür leistet, und dieses Mehr ist in dem Schatze enthalten, in welchem die Kirche die Fülle der Verdienste und des Leidens Christi, und alle überflüssigen guten Werke der Maria und aller lebenden und verstorbenen Heiligen besitzt. Diesen Schatz, hatte Alexander von Hales behauptet, könne nicht jedermann, sondern nur die Bischöfe als Stellvertreter Christi austheilen, und die Erlassung durch die Kirche sey zugleich als eine Erlassung durch Gott anzusehen, weil Gott diejenigen, welchen von der Kirche ihre Sünden erlassen sind, als solche ansehe, denen sie erlassen sind. Denn die Erlassung der Kirche sey nicht bloße Erlassung, sondern Bezahlung für die Sünden der Bußfertigen aus dem Schatze der Kirche und sie geschehe Kraft der Vollmacht, welche Christus den Regenten der Kirche vermittelst der Schlüsselgewalt gegeben habe. Die genugthuende Strafe des einen

15

heile die Sündenkrankheit des andern nicht, aber insofern diese Strafe ein Lösegeld für die Sünde des andern sey, könne einer für den andern genugthun; und dieses Lösegeld werde eben aus dem Schatze der Kirche genommen, zum Lobe Christi und der Heiligen, und zum Nutzen der Christenheit. Auch die Seelen im Fegfeuer könnten an dieser Erlassung Theil nehmen, aber nur indem man für sie bitte, nicht als durch richterliche Lossprechung und Vertauschung der Bußen. Der Pabst könne dem Büßenden die ganze Sündenstrafe erlassen, und indem er dieß thue, strafe er zugleich, weil er die Kirche oder ein Glied der Kirche zur Genugthuung verpflichtet; und da der Schatz der guten Werke vorzugsweise aus den Verdiensten Christi und besonders aus dem Verdienste seines Leidens bestehe, so strafe gewissermassen Gott selbst die erlassenen Sünden, indem er als Gott und Mensch für uns gelitten und genuggethan habe. Da endlich jeder, der für die Vertheidigung des Glaubens gegen die Ungläubigen sein Leben wage, dadurch die Absicht zeige, den Martyrertod zu leiden, so kämen demselben alle die Vortheile zu gute, welche Gott den Martyrern giebt, und der Pabst könne also allen Kreuzfahrern vollkommnen Ablaß ertheilen. *)

*) Albert der Gr. hatte diese Ansichten über den Ablaß vollkommen aufgenommen, und wie Alexander von Hales gefordert, daß die Ertheilung des Ablasses, Kraft einer bestimmten Auctorität, welche nur den Regenten der Kirche verliehen sey, und aus einer das allgemeine Beste der Kirche betreffenden Ursache geschehe, dann daß derjenige, welcher den Ablaß erhält, Zerknirschung über seine Sünden fühle und sie beichte, oder wenigstens den ernsten Vorsatz sie zu beichten habe, wenn die Beichte selbst unmöglich sey. Die Kirche ertheile dann diesen Ablaß aus ihrem Schatze und bestimme die Leistungen des zu Absolvirenden. Thomas von Aquinum hat diese Sätze so ausgeführt. Einige, sagt er, behaupteten fälschlich, die Ablässe befreiten nicht von der Schuld der Strafe des Fegfeuers, sondern nur von den Verpflichtungen, welche der Priester oder die Canonen den Büßenden auflegen; fälschlich, denn Petro sey verheißen,

e. Letzte Oelung.

Die Apostel hatten (Marc. 6, 13.) viele Siechen mit Oel gesalbt und sie gesund gemacht; und Jacobus hatte

---

daß, was er auf Erden lösen werde, auch im Himmel los seyn solle; vielmehr erlassen sie die Strafe, die nach der Zerknirschung, nach der Absolution und nach der Beichte noch übrig ist, vermittelst des Schatzes der guten Werke. Einer kann für den andern genugthun. Die Heiligen nun haben ihre überflüssigen guten Werke nicht für einen bestimmten Sünder, sondern für die Kirche gethan und diese vertheilt sie also (Koloss. 1, 24). — Der einzige Grund der Vergebung im Ablaß ist der Schatz der Kirche, nicht die Andacht oder die Gabe des Empfangenden, dieser erhält vollständigen Ablaß aus dem Schatze der Kirche ohne Rücksicht auf seine Andacht, seine Tugend oder seine Gabe. Der Ablaß gilt für jeden so viel, als die Kirche aussagt, daß er gelten soll, vorausgesetzt, daß der Gebende die Vollmacht zum Geben und der Empfangende Liebe hat, und daß die Ertheilung zur Ehre Gottes und zum Besten der Kirche geschieht. Dieser Ablaß kann auch für zeitliche Dinge ertheilt werden, sofern sich diese auf geistige beziehen, also für den Kampf gegen die Ungläubigen, für den Bau von Kirchen, von Brücken ꝛc. Nur der Bischof, nicht der einzelne Pfarrer kann Ablaß ertheilen, weil nur der Bischof die guten Werke seiner gesammten Diöcese auf den einzelnen Sünder richten kann, dem dadurch sowohl die Schuld der Strafe vor Gott, als die Verpflichtung zur Kirchenbuße erlassen wird. Die Ertheilung des Ablasses gehört zur Gerichtsbarkeit, nicht zum Stande (ad clavem jurisdictionis non ad clavem ordinis); deshalb können auch Diaconen und Nichtpriester, obwohl diese den ordo nicht haben, Ablaß ertheilen z. E. die Legaten. Der Pabst hat die Fülle der priesterlichen Macht, die Bischöfe sind nur von ihm angenommene Gehülfen, also hat nur der Pabst die volle Macht den Ablaß zu ertheilen und die Bischöfe nur insofern, als sie der Pabst dazu bestimmt. Auch ein Todsünder kann den Ablaß ertheilen, weil die Kraft des Ablasses nicht in der Person des Ertheilenden, sondern im Schatze der Kirche liegt. In Todsünden Befindlichen nützt der Ablaß nichts; er nützt aber den Mönchen eben so wie den Weltlichen, vorausgesetzt, daß sie die Bedingung der Liebe und die andern für den Ablaß gesetzten Bedingungen erfüllen.

(5, 14.) verordnet, daß die Kranken die Aeltesten von der Gemeinde zu sich rufen sollten, damit sie über sie beteten, und sie mit Oel im Namen des Herrn salbeten. Diese Verordnung wurde befolgt, der Gebrauch der Salbung erhielt sich in der Kirche, und wir wissen, daß in der römischen Kirche im Anfange des fünften Jahrhunderts die Kranken von dem Presbyter, oder in einzelnen Fällen auch von dem Bischofe, mit dem von dem Bischofe geweihten heiligen Oele gesalbt wurden, mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß diese Salbung bei denjenigen nicht vorgenommen werde, welche sich im Stande der Büßenden befänden, weil diese von allen Sacramenten, und also auch von der Salbung, welche eine Art des Sacramentes sey, ausgeschlossen seyen. Aus einer, wahrscheinlich von Cäsarius von Arles geschriebenen, Predigt erhellt, daß die Laien in der Kirche sich selbst mit dem heiligen Oele salbten, und daß dieser Salbung nicht allein die Kraft Krankheiten zu heilen, sondern auch Sünden zu vergeben, beigelegt wurde. Beda erklärt es für eine Verordnung der Apostel, die Energumenen und die andern Kranken mit dem von dem Bischofe geweihten Oele zu salben, und führt es als kirchliche Gewohnheit seiner Zeit an, daß die Kranken von den Presbytern mit dem geweihten Oele unter Gebet gesalbt und dadurch geheilt würden. Bonifacius Winfried verordnet, daß alle Presbyter sich vom Bischofe das Oel für die Kranken erbitten, dasselbe bei sich haben und die kranken Gläubigen ermahnen sollen, es zu verlangen, um von den Presbytern damit gesalbt und dadurch gesund zu werden. Zur Zeit Ludwig des Frommen war vorgeschrieben, daß der Priester den Kranken mit dem geweihten Oele bekreuze, und dazu ausspreche entweder, daß diese Salbung im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes ihm Leib und Seele reinigen, oder daß der unheilige Geist aus seinem Leibe ausgetrieben werden solle. Die Synode von Pavia (850) nennt diese Salbung ein heilsames Sacrament, welches die Vergebung der Sünden und die körperliche Genesung zur Folge habe.

So hatte sich also der Gebrauch der Salbung allmählich zum Sacramente gebildet, die Scholastiker erläuterten die einzelnen Theile dieses Sacraments. Peter der Lombarde, der in demjenigen, was er über dieses Sacrament vorträgt, dem Hugo von St. Victor folgte, der es zuerst abgesondert behandelt hatte, unterscheidet drei Arten von Salbung; die Salbung mit dem aus Oel und Balsam gemischten Chrisma, mit welchem Könige und Priester und die Getauften gesalbt wurden, die Salbung der Katechumenen auf Brust und Schultern bei der Taufe, und die Salbung der Kranken. Diese ist von den Aposteln als Sacrament zur Sündenvergebung und zur Stärkung des Körpers eingesetzt, und wenn es dem Kranken nicht dienlich ist, körperlich gesund zu werden, so erhält er dadurch doch die Gesundheit der Seele. Das sacramentum bei der letzten Oelung ist die äussere Salbung, die res sacramenti die innere Salbung, welche in der Vergebung der Sünden und der Vermehrung der Tugenden besteht. Die Verachtung dieses Sacraments ist gefährlich und zieht die Verdammniß nach sich. Die letzte Oelung gehört zu den Sacramenten, welche wiederholt werden können; denn nur die Taufe, die Ordination und die Confirmation sind nicht zu wiederholen.

Thomas von Aquinum erklärt die letzte Oelung für ein Sacrament, weil die Hauptwirkung aller Sacramente auf die Heilung der Krankheit der Sünde gehe, und dieß bei der letzten Oelung der Fall sey. *) Er hält es für wahrscheinlicher, daß Christus alle Sacramente, und also auch die letzte Oelung selbst, nicht durch seine Apostel eingesetzt habe, weil die Oelung zum Grund des Gesetzes gehört, und also vom Gesetzgeber eingesetzt seyn muß, und weil sie ihre

*) Thomas unterscheidet hier sacramentum als diejenige Handlung der Kirche, welche auf den vorzugsweise bei der Administration der Sacramente intendirten Zweck geht, und sacramentale, als diejenige Handlung, welche in irgend einen Bezug zu jener vorzüglichen Handlung gesetzt ist. Der Exorcismus z. E. ist ein sacramentale.

Kraft von der Einsetzung erhält, welche also von Gott ausgehen mußte. Das Oel muß geweiht seyn, aber nicht die Weihung selbst ist das Sacrament, wie beim Abendmahl z. E., sondern die Salbung. Die Sacramente, die Jesus selbst gebraucht hat, hat er durch seinen Gebrauch geweiht, die Materie aller andern, also auch das Oel, muß geweiht werden, und dieß auch deshalb, weil dieses Sacrament nicht bloß die Schuld wegnimmt, sondern auch die Krankheit des Körpers, und weil dieß letzte nicht durch die natürliche Eigenschaft des Oeles bewirkt wird. Es ist dazu das Olivenöl als das eigentliche Oel wegen seiner der Wirkung dieses Sacraments entsprechenden Eigenschaften zu nehmen, und die Weihung desselben hat durch den Bischof zu geschehen. Die bestimmte Form dieses Sacraments ist das Gebet als Fürbitte. Die Wirkung der Oelung ist Heilung von Sünden, aber nicht von der Erbsünde und nicht von Todsünden, die körperliche Heilung wirkt sie bloß, wenn diese der geistigen Heilung dienlich ist; sie theilt keinen Character mit, weil der Empfangende durch sie nicht zu etwas Heiligen bestimmt wird, wie z. E. bei der Priesterweihe. Laien können sie nicht ertheilen; auch Diaconen nicht, sondern nur Presbyter und Bischöfe; und es darf nicht Gesunden, und auch nicht allen Kranken, sondern bloß Todkranken ertheilt werden. Wahnsinnige und Kinder sind davon ausgeschlossen. In derselben Krankheit darf die Oelung nicht wiederholt werden, wohl aber wenn der Kranke geneset, in einer andern. *)

f. Priesterweihe.

Der Lombarde erklärt die Priesterweihe (ordo) für ein Zeichen, daß dem Ordinirten die geistliche Gewalt und das geistliche Amt übertragen wird. Wo eine geistliche Beför-

*) Iro von Chartres und Gottfried von Vendome hatten sich gegen jede Wiederholung der letzten Oelung erklärt.

derung vor sich geht, da heißt der geistliche Character ordo oder gradus, und die ordines heißen Sacramente, weil bei ihrem Empfang eine heilige Sache, d. h. eine Gnade übertragen wird, welche die mit denselben verbundenen Acte bildlich vorstellen. Solcher ordines sind sieben (ostiarii, lectores, exorcistae, acolyti, subdiaconi, diaconi, presbyteri), wegen der siebenfältigen Gnade des heiligen Geistes, wer diese Gnade nicht hat, kann diese ordines nicht erhalten; wer sie erhält, erlangt dadurch eine höhere Gnade. Bischof ist zugleich der Name der Würde und des Amtes, der ordo episcoporum zerfällt in die vier Klassen, der Patriarchen, Erzbischöfe, Metropoliten und Bischöfe. Die Frage, ob die Ordination von Häretikern gültig sey, entscheidet der Lombarde nicht, sondern bringt nur die verschiedenen Ansichten für und wider bei.

Thomas von Aquinum leitet die Nothwendigkeit eines Priesterstandes (ordo) in der Kirche aus der Nothwendigkeit von Vermittlern zwischen Gott und den Menschen her, welche die Sacramente vertheilen und ein Bild Gottes in seiner Wirksamkeit auf andre darstellen; er billigt die Definition, welche der Lombarde von dem ordo gegeben hatte, und erklärt diesen für ein Sacrament, weil durch denselben eine Heiligung zugleich mit einer sichtbaren Sache gegeben werde. Dieses Sacrament bestehe besonders in der übergebenen Macht, die sich von einer andern Macht herleitet und durch den Gebrauch erscheint, der in der Form des ordo durch den Act kund werde, welcher geboten wird; die Uebertragung der Macht werde im Imperativ ausgedrückt. Die Wirksamkeit andrer Elemente besteht vorzüglich in ihrer Materie, die des ordo aber liegt in dem, der dieses Sacrament vertheilt. Mit der Ertheilung des ordo wird die gratia gratum faciens gegeben; alle ordines, nicht bloß der ordo sacerdotalis geben einen character, der, wie bei dem Empfang aller andern Sacramente der Fall ist, den character baptismalis voraussetzt, nicht aber nothwendig (sondern bloß de congruitate) den character con-

firmationis. Von Seite des zu Ordinirenden wird Heiligkeit des Lebens erfordert; wer sich mit dem Bewußtseyn einer Todsünde ordiniren läßt, begeht eine Todsünde, seine Ordination aber bleibt gültig. Mehrere ordines sind von Gott theils wegen der Ordnung überhaupt, theils um der Menschen willen eingesetzt, um diesen mehrere Mittel zum Heile zu verschaffen; die Siebenzahl der ordines ist in Bezug auf das Abendmahl, auf die Geschäfte nemlich, welche die verschiedenen ordines bei der Feier desselben haben, angeordnet. An sich sind alle ordines heilig, in Bezug auf die Materie aber nur diejenigen, welche beim Abendmahl zu thun haben (Presbyter, Diaconus, Subdiaconus). Der Bischof allein hat das Recht zu ordiniren. Ketzer und von der Kirche Ausgeschlossene ertheilen, wenn sie ordiniren, wirklich das Sacrament der Ordination, aber nicht die in der Kirche mit demselben verbundene Gnade, weil diejenigen, welche die Sacramente von ihnen empfangen, Sünder sind.

g. Ehe.

Der Lombarde definirt die Ehe als viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens, und setzt ihre wirkende Ursache in die wörtlich ausgesprochene Einwilligung für die Gegenwart (pactio conjugalis). Die andern Sacramente sind nach der Sünde und wegen der Sünde eingesetzt, die Ehe allein auch vor der Sünde, aber in diesem Zeitpunct nicht als Heilmittel, sondern ad officium, da vor dem Falle die Empfängniß ohne böse Lust und die Geburt ohne Schmerz war. Die erste Einsetzung der Ehe erschien als Gebot, die zweite als Gestattung (indulgentia), um das Uebel der Hurerei zu vermeiden. Eben deshalb ist die Ehe nicht eine allgemeine Pflicht für jeden; die gänzliche Verwerfung der Ehe aber ist Ketzerei. Die Ehe ist ein Sacrament, und als solches ein heiliges Zeichen einer heiligen Sache, nemlich der Vereinigung Christi und der Kirche.

Mit Christus ist die Kirche dem Willen und der Natur nach verbunden, weil sie dasselbe wie er will, und er die Form von der menschlichen Natur genommen hat. Die Einwilligung bei der Ehe bedeutet die geistige Verbindung Christi und der Kirche, welche durch die Liebe erfolgt, die geschlechtliche Vermischung deutet auf diejenige Verbindung Christi mit der Kirche, welche aus seiner Annahme der menschlichen Natur hervorgeht.

Auch Thomas von Aquinum beweiset den Satz, daß die Ehe ein Sacrament sey, daraus, daß es den Menschen durch sinnliche Zeichen ein Mittel zur Heiligung gebe. Als Mittel zur Fortpflanzung wurde sie schon vor der Sünde eingesetzt, als Mittel gegen die Sünde nach dem Falle, in Bezug auf die Personen durch das mosaische Gesetz, als Bild der Vereinigung Christi und der Kirche im Evangelium, und deshalb ist sie ein Sacrament des neuen Bundes. Insofern sie im Glauben Christi geschlossen wird, verleiht sie eine Gnade, die zur Vollziehung dessen hilft, was zur Ehe erforderlich ist. Die Einwilligung, und zwar die wörtlich mit der bestimmten innerlichen Absicht ausgesprochene, nicht für eine künftige Zeit, sondern für die Gegenwart, gegebene Einwilligung erklärt auch Thomas für unumgänglich zur Gültigkeit der Ehe.

14. Von der Kirche.

Das Dogma von der Kirche ist von den Scholastikern nicht besonders behandelt worden. Man hatte sich gewöhnt, die Kirche vorzugsweise in dem Clerus zu sehen, und dieser war in der lateinischen Kirche von Nicolaus I. an in immer größere Abhängigkeit von dem römischen Bischofe gekommen, der von Geegor VII. an die sämmtlichen Bischöfe als seine Stellvertreter betrachtete und alle Macht der Kirche in sich zusammenfaßte. Die römische Kirche war nach der Ansicht dieser Zeit die sichtbare Kirche unter ihrem sichtbaren Ober=

haupte, dem Pabste, der als Stellvertreter Christi und als Nachfolger Petri seine Macht übte. Wer ausser dieser Kirche war, gieng der Segnungen, die sie verlieh, verlustig, ausser ihr war keine Seligkeit zu erwerben. Dieser von den frühesten lateinischen Vätern schon ausgesprochene Satz wurde nun in weitester Ausdehnung geltend gemacht, und gegen Ketzer und Schismatiker durch Verfolgung und Bekämpfung mit aller Macht, welche dem römischen Stuhle seine hohe Stellung und sein Verhältniß zu den weltlichen Regenten gab, in Vollzug gesetzt. Der Glaube an eine heilige, katholische, apostolische Kirche, der im Glaubensbekenntniß enthalten war, wurde auf die römische Kirche bezogen, den verschiedenartigen Häretikern und reformirenden Partheien entgegen, die entweder nach Art der Gnostiker zwischen Geistigen und Fleischlichen unterschieden, und die Glieder der katholischen Kirche als Fleischliche verachteten, oder die Kirche als eine Versammlung der Heiligen betrachtet wissen wollten, wozu die römisch-katholische Kirche ihrer Ansicht nach nur durch eine durchgreifende Reformation werden konnte. Auf den Begriff der sichtbaren, von dem Pabste regierten Kirche, waren alle kirchlichen Einrichtungen gegründet. Der Pabst war Alleinherr, von ihm giengen alle Gesetze für die Kirche aus, und er ließ sie durch die Bischöfe oder durch Legaten vollziehen, alle Kirchenversammlungen hatten ihr Recht nur von ihm und ihre Beschlüsse wurden nur durch seine Bestätigung gültig; ihm gehörte die Auslegung der heiligen Schrift und die Aufstellung neuer Glaubenssätze; er übte Zucht und Erlassung in oberster Instanz, wie sich in der Ertheilung der vollkommenen Ablässe und in den Verordnungen über das Jubeljahr zeigte, neuentstehende Mönchsorden erlangten von ihm die Bestätigung, das gesammte Leben der Kirche war bis ins Einzelnste von ihm abhängig.

Wie diese Ansprüche der Päbste vom neunten Jahrhundert an allmählich sich erweiterten, wie sie im Kampfe mit der weltlichen Macht, und im Verhältnisse zu den Prä-

laten und den Mönchsorden sich ausbildeten, dann in Folge der großen Spaltung im vierzehnten Jahrhundert, von den großen Synoden des fünfzehnten Jahrhunderts ohne Erfolg angefochten wurden, hat die Kirchengeschichte, insbesondere die Geschichte der Kirchenregierung und des Kirchenrechts nachzuweisen, da die Gründe, welche in diesen Bewegungen und Streitigkeiten von beiden Seiten angeführt wurden, fast ausschließlich von kirchenrechtlicher Natur waren.

Sechstes Kapitel.

Reformations-Versuche.

Den Ansprüchen, welche die Päbste auf eine unbeschränkte Herrschaft in der Kirche machten, stellten sich einzelne reformirende Partheien und Männer entgegen, welche mit einem Theile der Kirchenlehre einverstanden vorzugsweise bestrebt waren, den sittlich-religiösen Zustand der bestehenden Kirche zu ändern, und indem sie hierauf ihre Thätigkeit richteten, veranlaßt wurden, auch mehrere von der Kirche angenommene Dogmen zur Untersuchung und in Zweifel zu ziehen. Es sind dieß die Waldenser, die Wykliffiten und Hussiten, und einige freimüthige Theologen in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, welche der Reformation des sechszehnten vorarbeiteten.

Die Waldenser sind als Vorgänger der Reformation insofern zu betrachten, als ihr Hauptgrundsatz, daß die christliche Lehre allein aus den biblischen Schriften mit Beseitigung aller Tradition geschöpft werden müsse, die richtige Norm für die Reinigung des Lehrbegriffes werden konnte. Sie haben indeß die dogmatische Forschung selbst nicht gefördert, sondern vorzugsweise die zu ihrer Zeit bestehende Kirche im Auge gehabt. Diese mit ihrer reich ausgebildeten Hierarchie, und allem was sich dieser angeschlossen hatte, verglichen sie mit der einfachen Gestalt der Gemeinden der

apostolischen Zeit, und indem sie die durch die Verbreitung der Kirche gebotene Nothwendigkeit einer nach bestimmten Gesetzen gegliederten Kirchenregierung übersahen, verwarfen sie auch dasjenige in der Hierarchie ihrer Zeit, was sich, wie z. E. die Synoden, folgerecht aus den Grundprincipien der christlichen Gemeinschaft herausgebildet hatte. Die Mißbräuche, welche sie in der Kirche ihrer Zeit wahrnahmen, bekämpften sie von ihrem biblischen Grunde aus mit vollem Rechte, insofern diese Mißbräuche in der fast allgemeinen Verweltlichung der Kirchenhäupter ihren Grund hatten, und in dieser Beziehung war ihr Tadel der großen Reichthümer der Kirche, wenn man auf deren häufig eintretenden Mißbrauch sah, allerdings auch gegründet. Wenn sie aber den Zehnten aufgehoben, der Kirche alle Besitzungen genommen und alle Vermächtnisse, Schenkungen und Steuern an dieselbe abgeschafft wissen wollten, so übersahen sie einmal das Recht, welches die Kirche, wie jeder andre Besitzer, auf ihr Eigenthum hatte, und den entscheidenden Umstand, daß ein Besitz oder Einnahmen der Kirche zur Herstellung des Gottesdienstes und zur Unterhaltung der Geistlichen unentbehrlich seyen. Auch den Gebrauch der Einweihung der kirchlichen Orte und Geräthe verwarfen sie mit Unrecht, indem sie nur den Mißbrauch und nicht den aus der Lehre selbst hervorgehenden rechten Gebrauch bedachten. In einem großen Irrthum waren sie befangen, indem sie die Wirkung der äußeren Taufe und der Confirmation läugneten, und die Wirksamkeit des Abendmahls und der Absolution von der Würdigkeit des administrirenden Priesters abhängig machten; die Zurückführung der Abendmahlshandlung selbst auf die einfache Form des apostolischen Zeitalters und das Gewicht, das sie auf die einfachen Worte der Einsetzung legten, ruhte durchaus auf biblischem Grunde. Die Mißbräuche, welche aus der Lehre vom Ablasse hervorgegangen waren, und die schädliche Ausdehnung des Dispensationsrechtes, so wie die Lehre vom Fegfeuer und die Gebete für die Todten, die Verehrung der Heiligen, der Reliquien,

der Bilder und des Kreuzes und alle damit zusammenhängenden Gebräuche und abergläubischen Irrthümer bekämpften sie mit um so besserm Grunde, als sie selbst die Apostel als Heilige ehrten, und schloßen mit gleichem Recht die Ehe und Priesterweihe aus der Zahl der Sacramente aus.

Alle ihre Behauptungen in Bezug auf den geistlichen Stand giengen von dem Hauptgedanken aus, daß ein besonderer geistlicher Stand unnöthig sey, weil jeder gläubige Laie, vermöge des allgemeinen Priesterthums, welches auch ihm beiwohne, alle bis dahin den Priestern vorbehaltenen Verrichtungen mit voller Wirksamkeit besorgen könne. Daß die Kirche von ihrer Stiftung an einen eignen geistlichen Stand gehabt habe, und daß die äussere Form dieses Standes in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche sich nach den Bedürfnissen der Zeiten mit Beibehaltung des wesentlichen Grundes verschiedentlich habe gestalten müssen, zogen sie nicht in Betrachtung. Der an sich löbliche Eifer gegen die Mißbräuche der bestehenden Kirche, welchen die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts noch im höheren Grade äusserten, und die aus ihrer durchaus christlichen Verehrung vor dem geschriebenen Worte der heiligen Schrift hervorgehende Meinung, daß auch die äussere Form der Kirche, nicht bloß deren Prinzipien, im N. T. im Einzelnsten gegeben sey, hatte sie gehindert, die nothwendige geschichtliche Entwicklung der Kirche zu begreifen, und in dem Bestehenden Wesentliches, Zufälliges und Unchristliches genau und mit vollkommner Einsicht auseinander zu halten.

Diese Irrthümer giengen aus ihrer Stellung und aus dem Mangel genügender dogmatischer und geschichtlicher Kenntniß hervor, und wurden durch die segensreiche Wirkung gut gemacht, welche der Grundsatz, an welchem sie unerschütterlich festhielten, daß die heilige Schrift allein Quelle der Lehre seyn dürfe, nothwendig haben mußte und wirklich gehabt hat. Dieser Grundsatz blieb immer ein fester Halt gegen dogmatische Verirrungen, und daß sie von demselben nicht abgiengen, macht sie zu wirklichen Vor-

gängern der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, die aber darin weit über ihnen stehen, daß sie von einem einzelnen Mißbrauch der Kirche aus auf den Grund der Lehre drangen, und indem sie Geschichte und Auslegung und dogmatische Forschung allseitig zu Hülfe nahmen, auf dem Grunde des Satzes, daß Jesus der Christ ist, ein wahrhaft biblisches Gebäude der christlichen Lehre aufzuführen im Stande waren.

Die reformatorische Thätigkeit Wykliffes fand ihre äussere Veranlassung in dem päbstlichen Drucke, unter welchem die englische Kirche zu seiner Zeit seufzte; ihre innere, in der Sehnsucht Wykliffes nach einem reinen und heiligen Zustand der Kirche, welche ihn in jüngeren Jahren zu der schwärmerischen Erwartung einer baldigen Erscheinung der Zeit des ewigen Evangeliums verleitet hatte. Aus seinem Wunsche, die englische Kirche der drückenden Abhängigkeit von dem Pabste zu entziehen, gieng sein Kampf gegen die Bettelorden, als die thätigsten Werkzeuge des Pabstes hervor; ihren Stand erklärte er, wie den der Mönche überhaupt für durchaus unchristlich und die Stifter der Mönchsorden wie die Mönche selbst und besonders die bettelnden für Sünder. Als Lehrer der Theologie in Oxford führten ihn seine Forschungen auf Zweifel an einzelnen Theilen der damaligen Kirchenlehre, und in der Ueberzeugung, daß die vollkommene Darlegung der christlichen Lehre nur auf der Grundlage der heiligen Schrift gelingen könnte, da das Gesetz Christi die alleinige Regel für die Kirche sey, und daß die Kenntniß der Schrift allen Christen unentbehrlich sey, verfaßte er selbst eine Uebersetzung der Bibel in's Englische.

Wykliffe erklärte sich nicht gegen die Nothwendigkeit des geistlichen Standes überhaupt, wie die Waldenser gethan hatten, sondern er nahm diese Nothwendigkeit an, und behauptete nur schriftgemäß, daß alle Priester als Priester gleiche Macht und gleiche Rechte hätten. Er verwarf sonach alle Vorrechte, welche der Pabst und der höhere Clerus im

Laufe der Zeit sich angeeignet hatten, indem er behauptete und forderte, daß in der Kirche nur Presbyter und Diaconen, wie in der apostolischen Kirche seyn sollten. Diese hätten das Recht zu predigen und alle Sacramente zu administriren, und die Wahrheit ihrer Predigt müsse nach ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift beurtheilt werden; dieser Beurtheilung hätten sich auch alle Glaubensbestimmungen des Pabstes zu unterwerfen.

Die Excommunication könne nur wegen Uebertretungen von göttlichen Geboten statt finden und trete durch diese Uebertretungen von selbst ein, und alle Excommunicationen aus einem andern Grunde seyen ungültig. Männer, welche Todsünden begangen hätten, könnten keine Priester seyn, und die besondre Fürbitte der Priester sey nicht kräftiger als das allgemeine Gebet der Kirche. Wykliffe verwarf die Zehnten und Oblationen nicht, wie die Waldenser gethan hatten, aber er betrachtete sie nicht nur als die einzig rechtliche Einnahme der Priester, sondern auch als eine Besoldung derselben für geleistete Dienste, und erklärte, daß sie den Unwürdigen entzogen werden müßten. Weltliche Güter sollte die Kirche nicht haben. Wykliffe wich nicht bloß in diesen disciplinarischen und kirchenrechtlichen Sätzen von der Kirchenlehre seiner Zeit ab, sondern er stellte auch über rein dogmatische Gegenstände, namentlich über die Sacramente abweichende Behauptungen auf. Er lehrte in Bezug auf das Abendmahl, daß die Substanz des Brodes und Weines, nicht aber dessen Accidentien, nach der Consecration blieben, und daß Christus nicht identice, vere et realiter in propria praesentia corporali im Abendmahle sey, daß Christus die Messe nicht gestiftet habe, und daß das Brod nur figurative der Leib Christi sey; er läugnete die Wirksamkeit des Sacraments des Abendmahls und der Taufe, wenn ein Priester, der eine Todsünde begangen hätte, sie administrire; er erklärte sich gegen die Annahme, daß ungetaufte Kinder nicht selig würden, er wollte, seinem Grundsatze von der gleichen Berechtigung aller Priester gemäß, das Recht

zur Firmelung nicht als ein ausschließliches Recht der Bischöfe anerkennen; jede Ehe, bei deren Schließung vorausgesehen werden könne, daß ihr Zweck nicht erreicht werde, hielt er für ungültig, und die letzte Oelung für kein Sacrament.

In der Lehre von der Prädestination war Wykliffe ein strenger Augustinianer, und in dieser einzigen Beziehung hat sich Luther billigend auf ihn berufen, der ihn sonst durchaus nicht als seinen Vorgänger anerkennt, sondern ihm vorwirft, daß er nur das Leben im Pabstthum angegriffen, und in der Lehre vom Abendmahle gröblich geirrt habe. Die Apologie der Augsburgischen Confession verwirft ausdrücklich den Satz Wykliffes, daß diejenigen sündigen, die die Sacramente in der Kirche von gottlosen Dienern empfahen.

Der Druck der Päbste und die in der Kirche eingerissene Verderbniß rief auch in Böhmen eine Bewegung des Widerstandes hervor, welche in ihrem Verlaufe wykliffische Sätze in sich aufnahm. In der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts hatte dort der Prediger Conrad Stiekna in Prag gegen die Laster der Mönche und gegen das Mönchsleben überhaupt geeifert, und war von Karl IV. geschützt worden. Bald nach ihm hatte der Domprediger Johann Milicz ebendaselbst sich gegen den Kelchraub, den Cölibat und die Ordensgelübde erklärt, die Beibehaltung der Landessprache beim Gottesdienste gefordert, und sich der Predigt des reinen Evangeliums beflissen; der Beichtvater Karls VI. Matthias Janow, hatte sein Buch de Antichristo besonders gegen den Pabst geschrieben und auf eine Reformation der Kirche angetragen. Im Jahre 1403 waren Wykliffes Sätze in Prag bekannt geworden, und Johannes Huß und sein Freund Hieronymus von Prag hatten sich für dieselben erklärt. Hussens reformatorische Thätigkeit gieng von Angriffen auf den Pabst aus, es waren die päbstlichen Ablässe und die Mißbräuche der Kirchenregierung überhaupt, die er zuerst bekämpfte.

Von diesem Puncte aus gieng er weiter, und ob er wohl niemals zugestand, daß er die Sätze Wykliffes ohne Ausnahme gutheiße, vielmehr ein Glaubensbekenntniß über-

gab, welches seine Einstimmung mit der Lehre der Kirche beweisen sollte, so zeigte er doch seine Abweichung von der Kirche und ihren Grundsätzen einmal dadurch, daß er erklärte, der Trialogus des Wykliffe enthalte keinen Irrthum, dann daß er Widerlegung mit Gründen aus der Schrift verlangte, dem Pabste das Recht absprach, Priestern ausschließlich das Recht zu predigen zu verleihen, und den Fürsten die Macht über die Güter des Clerus zu verfügen einräumte. Wie nahe er sonst auch wykliffischen Sätzen gestanden sey, wird an den Behauptungen sichtbar, die er auf Veranlassung des immer heftiger werdenden Kampfes mit einer erbitterten Gegenparthei aussprach, daß der Pabst nemlich nur dann Glauben verdiene, wenn er die Wahrheit sage, daß die Beichte an den Priester nicht unentbehrlich zur Seligkeit sey, sondern, daß dazu die Reue vor Gott hinreiche, daß die Gewalt des Pabstes in der Erlassung der Sünden beschränkt sey, und daß eine ungerechte Excommunication nicht binde, daß endlich der Priester in der Messe nicht Gott schaffe. Nun lobte er geradezu Wykliffes Schriften, erklärte sich gegen die Bilder, gegen die Ohrenbeichte, gegen das Beten der Horen, gegen das Fasten, gegen das Begraben auf den Kirchhöfen, und gegen die weltlichen Güter der Geistlichen.

Er war überzeugt, daß er diese Behauptungen als die wahre und ächte Lehre der Kirche uneingenommenen Richtern würde nachweisen können. In dieser Zuversicht gieng er mit einem Zeugniß des Erzbischofs von Prag, welches unter andern auch seine Rechtgläubigkeit bezeugte, nach Costnitz, bequemte sich auch dort zu keinem Widerruf, sondern verlangte fortdauernd Belehrung und Widerlegung, und wurde als ein hartnäckiger Ketzer zum Tode verurtheilt. Er starb mit der Ueberzeugung, daß die Lehre, die er aus Wykliffes Schriften geschöpft und mit der heiligen Schrift übereinstimmend gefunden hatte, Wahrheit sey. Luther hat ihn namentlich bei dem Gespräche in Leipzig als seinen Vorgänger rühmend anerkannt.

Die Ueberzeugung, welche den Behauptungen Wykliffes und Hussens zu Grunde lag, daß die Stellung der Hierarchie ihrer Zeit den Principien der heiligen Schrift nicht entspreche, mußte im Verhältniß zu den Fortschritten der Schriftauslegung im fünfzehnten und im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts sich verbreiten, und den Wunsch einer vollständigen Reformation der Kirche, welche auf den reinen Gehalt der biblischen Schriften gegründet wäre, allgemeiner machen. Die großen Synoden des fünfzehnten Jahrhunderts, zu Pisa, Costnitz und Basel hatten ohne Erfolg versucht, das Recht der auf allgemeinen Synoden versammelten Kirche gegen die Ansprüche des Pabstes geltend zu machen, das Studium der Exegese und der Geschichte bereitete dagegen eine gründlichere Reformation vor, welche auf die katholische Kirche selbst einen großen Einfluß gewann. Derjenige Mißbrauch, von dessen Bekämpfung die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts ausgieng, und der vorzugsweise auch der Wirksamkeit Wykliffes und Hussens die Veranlassung gegeben hatte, bewog auch jene Männer, welche man als Vorgänger der Reformation anzuführen pflegt, Vorschläge zur Reformation der Kirche zu machen. Johann Wessel, Johann von Wesel, Johann von Goch und Savonarola hatten vorzüglich die Stellung des Pabstes zur Kirche im Auge, und bestrebten sich das Gesetz Christi gegen die Satzungen der Kirche geltend zu machen. So bestritt Johann von Wesel die gesetzgebende Gewalt der Kirchenfürsten, weil Christus die Geistlichen nicht zur Gesetzgebung, sondern zum Predigen bestimmt habe, und deshalb die Uebertretungen der Gesetze der Kirche nicht wie die Abweichungen vom Gesetze Christi Versündigung herbeiführen könnten. Er mißtraute der Schriftauslegung, wie diese durch die scholastischen Theologen geübt wurde, da das Studium der classischen Literatur schon auf richtigere exegetische Grundsätze geleitet hatte, und er fand in den Abweichungen der verschiedenen theologischen Schulen Anlaß zu Zweifeln an der Richtigkeit ihrer Sätze überhaupt. Es war die Auctorität

der Schrift, welche er der Auctorität der Kirche und ihrer Theologen entgegensetzte. In der Schrift fand er die Lehre von der Prädestination der Auserwählten, deren von der Gnade Gottes allein ausgehende Seligkeit durch keine Excommunication unwirksam gemacht werden könne. Er berief sich darauf, daß Christus allen ohne Ausnahme den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit zur Pflicht gemacht, und daß er weder Fasten, noch Feste, noch Wallfahrten, noch ein Gebet ausser dem Vater Unser vorgeschrieben, sondern lediglich befohlen habe, nicht mehr zu sündigen. Er widersprach der kirchlichen Lehre von der Messe, indem er behauptete, daß Petrus die Elemente des Abendmahls bloß durch das Beten des Vater Unsers geweiht habe, und er erklärte in Bezug auf die Unterscheidungslehre der griechischen und lateinischen Kirche, daß die heilige Schrift den Ausgang des Geistes vom Sohne nicht lehre. So bestritt er auch die Lehre vom Ablaß mit biblischen und geschichtlichen Gründen, obwohl er die Lehre vom Fegfeuer annahm. Den Sündern drohe Gott Strafe, und diese erlasse er nicht, wenn er ihnen auch aus Barmherzigkeit die Schuld erlasse, und für diese Erlassung die Priester der Kirche als Diener gebrauche. Die göttliche Strafe aber könne kein Mensch erlassen. Anders verhalte es sich mit der zeitlichen Strafe für eine wirkliche Sünde; diese könne erlassen werden, und diese Erlassung allein sey der Ablaß; die Vergebung der Sünden dagegen geschehe dadurch, daß dem Menschen die Gnade, die ihn Gott wohlgefällig mache, eingegossen werde. Die Buße sey der freiwillige Schmerz über begangene Sünde, und der Priester ertheile nur das Sacrament der Buße, welche Vergebung der Sünden wirke, da das Sacrament der Buße an sich keine Kraft habe die Gnade zu erwerben, und die Lehre von dem Schatze guter Werke noch manchen Zweifeln unterliege.

Auch die Sätze des Johann Wessel, welche sich auf eine Reformation der Kirche beziehen lassen, lassen sich alle aus der Ueberzeugung herleiten, daß der Inhalt des Glaubens

nicht vom Pabste, sondern vom heiligen Geiste gegeben sey, und daß die Sünder sich nur gegen Gott verfehlten, also auch nur von Gott die Vergebung der Sünde zu erwarten sey. Nicht die Kirche also habe die Schlüssel des Himmelreichs, sondern der heilige Geist, d. h. die Liebe habe sie, der heilige Geist öffne das Himmelreich. Da die Sünde den Sünder bloß von Gott trenne, und Glauben und Frömmigkeit mit Gebet verbunden ihn zu Gott zurückführten, so könne die Excommunication als Ausschließung aus der Kirche nur etwas äusserliches seyn, sie könne nur die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft wirken, und die Ablässe nur den Erlaß von Kirchenstrafen zum Gegenstande haben. Vollkommnen Ablaß könne nur Gott ertheilen, und eben deshalb spreche schon die innere Zerknirschung vor der Beichte, die ein Werk der Gerechtigkeit sey, von der Schuld los. Die einzige Buße sey Aufgeben der Sünde.

Wessel unterscheidet das allgemeine Priesterthum, welches alle Christen haben, von dem besondern, zu besondern Zwecken eingesetzten sacramentlichen Priesterthum, und stellt nicht in Abrede, daß die Sacramente zu einer größeren Gnade wirksam seyen; die bestehende Hierarchie aber findet er nicht in der heiligen Schrift begründet, und die Macht der Kirche ruht, seiner Ansicht zu Folge, auf einem Vertrage.

Die consequente Durchführung dieser Sätze hätte zu einer vollständigen Reformation der Kirche auf der Grundlage der biblischen Lehre und mit Beibehaltung aller derjenigen kirchlichen Einrichtungen, welche dieser Lehre nicht widersprechen, führen können. Eine solche Reformation lag dem Savonarola im Sinne, in der bestimmt ausgesprochenen Ansicht, die erste einfache Gestalt der Kirche zurückzuführen. Zu diesem Behufe sollte alles Sinnenreizende aus der Kirche entfernt, es sollte nur die Schrift studirt und gepredigt, und die Vermischung der christlichen Lehre und Predigt mit heidnischer Philosophie und profaner Gelehrsamkeit, so wie des Gottesdienstes mit heidnischer Kunst

aufgehoben werden. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben war ihm wie Luthern die Hauptlehre, und da er die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen mittelst der Gnade des heiligen Geistes definirte, so nahm er überall eine besondre Kirche an, wo in einem Orte Gläubige in einem Sinne vereint seyen, und gab den Obern der äusseren Kirche nur so viel Auctorität als ihre Uebereinstimmung mit Christo ihnen verleihe.

Savonarola war weder Augustinianer noch Pelagianer, noch Semipelagianer gewesen. Hierin war ihm Johann von Goch ähnlich, der den einen Hauptgrundsatz der Reformation, daß alle Lehren der Kirche aus den allein untrüglichen canonischen Schriften hergeleitet werden müssen, aussprach, und die verschiednen ihm als Extreme erscheinenden Richtungen, welche die Geschichte der Kirche nachweiset, durch ein die Mitte haltendes System auszugleichen oder zu berichtigen versuchte. Er fand ein solches Extrem in der Forderung, daß das mosaische Gesetz eben so wie das evangelische beobachtet werden müßte, ein anderes in der Annahme, daß die Vollkommenheit des christlichen Lebens allein im Glauben liege, und daß die Werke des Glaubens unnöthig seyen; ein drittes in dem Irrthume, daß die natürlichen Kräfte des Menschen auch ohne die göttliche Gnade zum Guten hinreichen, und ein viertes in der Forderung, daß die evangelische Vollkommenheit bloß durch die Uebernahme eines Gelübdes erlangt werden könne.

Alle diese Reformationswünsche und Versuche zur Verbesserung der Kirche hatten einen Theil Wahrheit in sich, allen aber fehlte dasjenige, was der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts ihre große Wirkung verschaffte, daß nemlich von dem einem Hauptpuncte der Lehre aus, daß Jesus der Christ ist, alle Dogmen der bestehenden Kirche geprüft, und die Lehre der neuen Kirche in vollkommene Uebereinstimmung mit der Lehre der heiligen Schrift zu bringen versucht wurde.

Siebentes Kapitel.

Die kirchlichen Bestimmungen.

Die Fassung, welche die öcumenischen Synoden des ersten Zeitraums einem großen Theile der christlichen Dogmen gegeben hatten, gieng in die Glaubensbekenntnisse des zweiten Zeitraums unverändert über, und namentlich sind die Lehren von der Dreieinigkeit und von der Person Christi, in der Fassung, welche sie durch die öcumenischen Synoden erhalten hatten, fortwährend dieselben geblieben. Die fortgehende, im Interesse der bestehenden Kirche getriebene Forschung aber, deren Resultate im fünften Kapitel dargelegt worden sind, führte nicht nur zu genauen Bestimmungen der kirchlich bereits festgestellten Dogmen, sondern sie dehnte sich auch über diejenigen Lehren aus, welche bis dahin noch nicht zum kirchlichen Abschluß gekommen waren. Es waren in diesem Zeitraume, wie in dem ersten, öcumenische Synoden, von welchen die dogmatischen Bestimmungen ausgiengen, welche allgemeine Gültigkeit erhalten sollten; das Verhältniß dieser Synoden zum Pabste aber gab vorzugsweise diesem das Recht und die Macht zur Feststellung der im ersten Zeitraume noch nicht vollständig kirchlich bestimmten

Lehren. Die Untersuchungen der Scholastiker leiteten diese kirchlichen Festsetzungen ein, die Gültigkeit der Resultate der theologischen Forschungen hieng von der Bestätigung der Päbste, welche die römischen Synoden als öcumenische betrachteten, und Leitung und Bestätigung der öcumenischen Synoden überhaupt als ihr Recht ansprachen, ab. Es ist bereits bei der Geschichte der Entwicklung der einzelnen Dogmen auf mehrere kirchliche Bestimmungen hingewiesen worden, und es wird nun angegeben werden, was von den Synoden und den Päbsten in dieser Beziehung geschah. Unter den Synoden sind die vierte Lateransynode vom Jahre 1215 und die Synode von Florenz unter Eugenius IV. sehr bedeutend. Jene hat in Beziehung auf die Engel bestimmt, daß die geistige und körperliche Schöpfung zugleich aus Nichts geschaffen sey, d. h. die Engel und die Welt und die aus Geistigem und Körperlichem bestehenden Menschen. Der Teufel und die Dämonen überhaupt seyen ursprünglich gut geschaffen worden und aus eigner Schuld böse geworden, der Mensch aber sey vom Teufel zur Sünde verführt worden. Dieselbe Synode bestimmte in Beziehung auf die Verwandlung im Abendmahl, daß in der Kirche Jesus Christus selbst Priester und Opfer sey, daß dessen Leib und Blut im Sacramente des Altars unter den Gestalten des Brodes und Weines wahrhaft enthalten seyen, indem das Brod in den Leib und der Wein in das Blut durch göttliche Macht transsubstantiirt würden, so daß wir zur Vollendung des Mysteriums der Einheit von dem Seinigen empfiengen, was er von dem Unsrigen empfangen habe. Dieses Sacrament könne niemand zu Stande bringen, als der in der gehörigen Form ordinirte Priester, in Gemäßheit der Schlüssel der Kirche, die Christus den Aposteln und seinen Nachfolgern verliehen habe. Hinsichtlich der Buße bestimmt dieselbe Synode, daß jeder Gläubige, der die Jahre der Unterscheidung erlangt hat, jährlich einmal alle seine Sünden seinem eigenen Priester getreulich beichten und die ihm auferlegte Buße selbst üben solle; an Ostern solle

er, wenn der Priester ihn nicht aus genügenden Gründen davon entbinde, das heilige Abendmahl genießen bei Strafe der Ausschließung vom Gottesdienste, so lange er lebt, und der Entziehung eines christlichen Begräbnisses nach seinem Tode. Zur Beichte an einen fremden Priester sey die Erlaubniß des eigenen Priesters nöthig. Auf die Verletzung des Beichtgeheimnisses werden strenge Strafen gesetzt.

Was die florentinische Synode in Beziehung auf die Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche festgesetzt hat, ist bereits angeführt worden, und es sind hier nur die vollständigen Bestimmungen über das Fegfeuer hinzuzufügen, welche die Vereinigungsurkunde enthält. Diese erklärt nemlich, daß, wenn wahrhaft Bußfertige in der Liebe Gottes sterben, ehe sie für ihre Vergehungen würdige Früchte der Buße gethan haben, ihre Seelen nach dem Tode durch reinigende Strafen gereinigt werden, und daß zur Erleichterung dieser Strafen die suffragia der lebenden Gläubigen, d. h. die Meßopfer, Gebete, Almosen und andre fromme Werke dienen, welche die Gläubigen nach der Anordnung der Kirche für einander thun. Die Seelen derjenigen, welche nach der Taufe von keiner Sünde befleckt worden sind, oder in ihren Körpern, oder ausser ihren Körpern im Fegfeuer gereinigt worden sind, werden, so erklärt die Urkunde, sofort in den Himmel aufgenommen, und schauen klar den einen, dreieinigen Gott, wie er ist, nach Verhältniß ihrer Verdienste mehr oder weniger vollkommen; die Seelen derjenigen aber, welche in einer wirklichen Todsünde, oder auch bloß in der Erbsünde sterben, gehen sogleich in die Hölle und werden dort mit verschiednen (d. h. nach dem Grade ihrer Sünden verschiedenen) Strafen gestraft.

Welche Puncte der Glaube der römischen Kirche im Jahre 1439 umfaßte, erhellt aus dem Aufsatze, in welchem Eugenius IV. in diesem Jahre den Armeniern, da sie sich der römischen Kirche unterwarfen, diejenigen Glaubensbestimmungen vorschrieb, an welche sie sich fortan zu halten

hätten. Sie sollten annehmen das Glaubensbekenntniß der Synode zu Constantinopel (381) mit dem Zusatze filioque, die Bestimmungen der Synode von Chalcedon über die zwei Naturen in Christo, welche von der fünften und sechsten öcumenischen Synode bestätigt wurden, die Entscheidung über die zwei Willen und zwei Naturen in Christo, welche die sechste öcumenische Synode gegeben. Es wurde ihnen ausdrücklich eingeschärft, die Synode von Chalcedon als eine rechtgläubige und Leo den Großen als einen Heiligen anzusehen. Sie sollten die sieben Sacramente der katholischen Kirche als Sacramente des neuen Bundes ansehen, welche sich von jenen des alten Bundes dadurch unterscheiden, daß diese die Gnade nicht verursachten, sondern bloß vorbildeten, daß diese Gnade durch das Leiden Christi gegeben werden solle; die Sacramente des N. T. aber enthielten die Gnade und verliehen dieselbe denen, die sie würdig empfangen. Die fünf ersten dieser Sacramente seyen eingesetzt, um die geistige Vollkommenheit jedes Menschen in sich zu wirken, die zwei letzten (Priesterweihe und Ehe), zur Regierung und Vervielfältigung der Kirche. Durch die Taufe werden wir geistig wiedergeboren, durch die Confirmation in der Gnade gefördert, und im Glauben gestärkt; wiedergeboren und gestärkt nährt uns das heilige Abendmahl. Wenn die Seele durch Sünden krank wird, werden wir geistig durch die Buße, und auch körperlich, insofern es der Seele dient, durch die letzte Oelung geheilt. Durch die Priesterweihe wird die Kirche regiert und geistig vermehrt, wie durch die Ehe körperlich. Drei Stücke gehören zu jedem Sacramente (und wenn eines dieser Stücke fehlt ist das Sacrament unvollständig), die res als forma, die Person des Priesters, der das Sacrament verleiht, und die Intention das zu thun, was die Kirche thut. Taufe, Priesterweihe und Confirmation prägen der Seele einen unverlöschlichen character, d. h. ein heiliges von andern unterscheidendes Zeichen ein, und werden deshalb an derselben Person nicht wiederholt; die andern können, weil sie keinen solchen

Character geben, wiederholt werden. Durch das erste Sacrament, die Taufe, werden wir Glieder Christi und der Kirche einverleibt, nur durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist können wir ins Himmelreich kommen. Die Materie dieses Sacraments ist natürliches Wasser, seine Form die Worte: Ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes. Von Amtswegen steht es dem Priester zu, zu taufen, im Nothfalle kann auch jeder andre taufen, wenn er die Form der Kirche beobachtet, und die Absicht hat, zu thun, was die Kirche thut. Die Wirkung der Taufe ist die Erlassung der Erbsünde und jeder wirklichen Sünde, und aller Strafe, welche durch die Schuld verdient wird. Den Täuflingen wird deshalb für ihre vorigen Sünden keine Genugthuung auferlegt. *) Die Materie der Confirmation ist durch den Bischof geweihtes Oel und Balsam, die Form die dabei ausgesprochenen Worte. Dieses Sacrament kann nur der Bischof ertheilen, weil nur die Apostel durch Handauflegung, an deren Stelle die Confirmation getreten ist, den heil. Geist ertheilten, und die Bischöfe an die Stelle der Apostel getreten sind. Die Confirmation wirkt dadurch, daß sie den heiligen Geist giebt, Stärke im Bekenntniß des Christenglau-

*) Ueber die Taufe hatte die Synode von Vienne (1311) folgendes bestimmt.

Es ist eine Taufe, welche alle Getauften in Christo wiedergebiert, wie ein einiger Gott und ein einziger Glaube. Die Wassertaufe im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes gereicht Erwachsenen und Kindern als vollkommenes Heilmittel zur Seligkeit. Es behaupten einige Theologen, durch die Taufe werde den Kindern die Schuld erlassen, aber die Gnade nicht ertheilt, andre, die Taufe erlasse ihnen die Schuld und gieße ihnen Tugenden und die gratia informans quoad habitum obgleich für jene Zeit nicht quoad usum ein. Da die Wirksamkeit Christi eine allgemeine ist, die durch die Taufe allen Getauften ohne Unterschied zu Theil wird, so ist die zweite dieser Meinungen die wahrscheinlichere.

bens. Die Materie des Abendmahls ist Weizenbrod und Traubenwein mit einem kleinen Zusatze von Wasser, weil Christus es nach der Tradition in mit Wasser gemischtem Weine eingesetzt hat; und weil durch diese Mischung das Blut und Wasser angezeigt wird, welches aus Christi Seite floß, und die Vereinigung der Gemeinde mit Christo. Die Form des Abendmahls sind die Einsetzungsworte, durch deren Aussprechen der Priester das Sacrament macht, die Substanz des Brodes in den Leib, und die Substanz des Weines in das Blut Christi verwandelt, so daß der ganze Christus unter der Gestalt des Brodes, und eben so der ganze Christus unter der Gestalt des Weines enthalten ist, und auch in jedem Theile der geweihten Hostie und des geweihten Weines der ganze Christus ist. Das Abendmahl vereinigt den Menschen mit Christo, es vermehrt die Gnade, weil durch die Gnade der Mensch Christo einverleibt wird, und es wirkt geistig alles das, was die körperliche Speise körperlich Gutes wirkt. *)

Die Materie der Buße sind die Werke des Büßenden, (die Zerknirschung, das mündliche Bekenntniß und die Genugthuung nach der Vorschrift des Priesters vorzüglich durch Gebet, Fasten und Almosen); die Form des Sacraments

*) Die Synode zu Costnitz bestimmte am 15. Juni 1415 folgendes. Obgleich Christus dieß ehrwürdige Sacrament nach dem Essen eingesetzt, und seinen Jüngern unter den Gestalten des Brodes und Weines gereicht hat, so hat doch die Auctorität der heiligen Canonen und die lobenswerthe Gewohnheit der Kirche von jeher beobachtet und beobachtet es noch, daß dieses Sacrament nur vor dem Essen administrirt und genossen werden darf, und nach derselben Gewohnheit werden nun, obgleich das Abendmahl in der ersten Kirche unter beiden Gestalten genommen wurde, beide Gestalten nur von den Priestern und von den Laien bloß das Brod genommen; und Christi ganzer Leib und ganzes Blut ist wahrhaft im Wein für sich und im Brode für sich enthalten. Wer dieß nicht glaubt, der ist ein Ketzer.

der Buße sind die Worte, mit welchen der Priester die Absolution giebt, der Diener dieses Sacraments ist der Priester, und die Wirkung desselben die Lossprechung von Sünden. Die Materie der letzten Oelung ist durch den Bischof geweihtes Olivenöl. Dieses Sacrament wird nur Todtkranken gereicht, die Form desselben sind die bei dessen Ertheilung gesprochenen Worte, der Diener, der Priester, die Wirkung, die Heilung des Geistes, und sofern es ihm gut ist, des Körpers. Die Materie des Sacramentes der Priesterweihe ist dasjenige, durch dessen Uebergabe der ordo ertheilt wird, die Form die dabei gesprochenen Worte, der Diener, der Bischof, die Wirkung die Vermehrung der Gnade zu dem Zwecke, daß der Ordinirte ein geeigneter Geistlicher sey. Die Ehe ist ein Zeichen der Vereinigung Christi und der Kirche, ihre bewirkende Ursache ist in der Regel die gegenseitige durch Worte ausgedrückte Einwilligung; der Nutzen der Ehe ist dreifach, einmal die Erzielung von Kindern und ihre Auferziehung zum Dienste Gottes, dann die gegenseitige eheliche Treue, endlich die Unauflösbarkeit des Ehebandes.

Clemens VI. hat in einem Schreiben an den Erzbischof und die Bischöfe der Diöcese von Tours (1349) die Grundsätze des vollkommenen Ablasses kirchlich ausgesprochen. Christus hat durch die Vergießung seines Blutes die Menschen erlöset, und ihnen einen Schatz erworben, der diejenigen, welche an demselben Theil nehmen, zu Freunden Gottes macht. Diesen Schatz hat er zur Vertheilung an die Gläubigen dem Petrus und dessen Nachfolgern als seinen Statthaltern auf Erden übergeben, und diesen die Beurtheilung überlassen, ob sie die zeitliche Strafe ganz oder theilweise erlassen wollen. Zu diesem Schatze tragen die Verdienste der Mutter Gottes und aller Heiligen bei; es ist nicht zu fürchten, daß er abnimmt, weil die Verdienste Christi unendlich sind, und weil durch die Mittheilung aus

diesem Schatze die Zahl der Gerechten wächst. In Folge dieser Bestimmungen hat Clemens das von Bonifacius VIII. auf hundert Jahre gesetzte Jubeljahr auf fünfzig Jahre reducirt; Urban VI. setzte es später auf das drei und dreißigste, und Paul II. auf das fünf und zwanzigste Jahr.

Die Lehre von der Kirche hat Bonifacius VIII. (1302) vollständig ausgesprochen. Es ist eine heilige, katholische apostolische Kirche, ausser welcher es keine Seligkeit und keine Vergebung der Sünden giebt. In ihr ist ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Diese Kirche hat einen Leib und ein Haupt, Christum nemlich und seinen Stellvertreter Petrus und dessen Nachfolger. In der Kirche sind zwei Schwerter, das geistliche, welches von der Kirche und das weltliche Schwert, welches für dieselbe von Königen und Kriegern nach dem Willen des Pabstes geführt werden soll. Die weltliche Macht ist der geistlichen unterworfen, diese setzt jene ein, und richtet sie; die geistliche Macht kann nur von Gott gerichtet werden; denn sie ist eine göttliche, welche dem Petrus verliehen wurde, und wer ihr widerstrebt, widerstrebt Gottes Ordnung. Alle menschliche Creatur ist dem römischen Pabste unterworfen.

Gegen diese Ansprüche der Päbste behaupteten die Synoden von Costnitz und Basel, daß eine im heiligen Geiste rechtmäßig versammelte allgemeine Synode die streitende Kirche repräsentire, daß sie ihre Gewalt unmittelbar von Christo habe, und daß alle Gläubigen, den Pabst selbst nicht ausgenommen, ihr in allem, was den Glauben, die Ausrottung der Ketzerei und die Reformation der Kirche betreffe, Gehorsam schuldig seyen.

Da im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts die Lehre von der Unsterblichkeit bestritten, und behauptet wurde, daß die intellective Seele sterblich, oder daß nur eine Seele in allen Menschen sey, so ließ Leo X. auf der Lateransynode vom Jahre 1513 diese Behauptung verdammen und

festsetzen, daß die Seele wahrhaft und an sich und wesentlich die Form des menschlichen Körpers und unsterblich sey, und daß sie sich nach der Zahl der Körper, in welche sie eingegossen werde, vervielfältige.

Die Synode von Basel bestimmte (am 17. Sept. 1439), daß Maria aus besondrer göttlicher Gnade nie der Erbsünde wirklich unterlegen, sondern stets von jeder wirklichen Sünde sowohl, als von der Erbsünde frei gewesen sey; und Sixtus IV. gab denjenigen, welche dem Gottesdienste am Feste der Empfängniß Maria andächtig beiwohnen würden, denselben Ablaß, welcher für die andächtige Feyer des Fronleichnamsfestes bestimmt war; er verbot auch, diejenigen, welche an die unbefleckte Empfängniß der Maria glaubten, für Ketzer zu halten, weil die diese Empfängniß betreffende Lehre von der Kirche noch nicht entschieden sey.

Hinsichtlich des Gebrauches der heiligen Schrift hat Innocentius III. eine besondre Verordnung gegeben. Er verbot nemlich in einem Schreiben an den Bischof von Metz (vom Jahre 1199) das Lesen biblischer Schriften in der Landessprache, jedoch unter besondern Modificationen. Er gab zu, daß das Verlangen, die heilige Schrift zu verstehen, und in Gemäßheit dieses Verständnisses andre zu ermahnen, an sich lobenswerth sey, tadelte aber, daß die Separatisten in der Diöcese von Metz, welche ihm zu diesem Schreiben Anlaß gegeben hatten, ihre Conventikel insgeheim hielten, daß sie in denselben sich das Recht anmaßten zu predigen, daß sie die Priester als Unverständige in der heil. Schrift verachteten, und nur mit solchen Christen umgehen wollten, welche ihre Grundsätze theilten. Er erklärte deshalb, daß das Lesen der heiligen Schrift durch ungelehrte Laien gefährlich sey, da die Schrift so voll tiefen Sinnes sey, daß es nicht bloß für Ungelehrte, sondern auch für Gelehrte und Verständige unmöglich sey, den Sinn der Schrift vollständig zu fassen. Aus diesen Gründen verbot er das Lesen der Schrift durch Laien in der Art, wie es

die Separatisten in der Metzer Diöcese trieben. Die Synode von Toulouse (vom Jahre 1229) schärfte dieses Verbot, indem sie allen Laien untersagte, Exemplare des A. und N. T. zu haben, ihnen bloß den Psalter und Gebetbücher zuließ, und auf's strengste verbot, die heilige Schrift in den Landessprachen zu haben; und die Synode von Tarragona (vom Jahre 1234) befahl, daß jeder, der Uebersetzungen der Schrift in den Landessprachen habe, sie binnen acht Tagen den Bischöfen ausliefern solle, und wies die Bischöfe an, die abgelieferten Exemplare verbrennen zu lassen.

Drittes Buch.

Die Vorbereitungen zum Abschluß der in den drei abendländischen Kirchen bestehenden Lehrsysteme, und dieser Abschluß selbst.

Vom Jahre 1517 bis zum Jahre 1580.

Das dritte Buch hat die dogmenbildende Thätigkeit der Reformatoren und die Vorbereitungen zum Abschluß der Lehrsysteme der drei getrennten abendländischen Kirchen zu behandeln, und von diesem Abschlusse selbst Nachricht zu geben, d. h. darzulegen, welche Gestalt die einzelnen Dogmen in den symbolischen Schriften der lutherischen, der katholischen und der reformirten Kirche erhalten haben.

1. Die lutherische Kirche.

Die Theologen des Mittelalters hatten die im Zeitalter der Väter bestimmten Hauptlehren in ihrer kirchlichen Fassung herübergenommen, die noch unbestimmten ausgebildet, und eine Anzahl neuer Dogmen zu den vorhandenen hinzugefügt. Sie hatten dabei eine eigne Art der Exegese angewandt, die Auctorität der patristischen Tradition und des Aristoteles der heiligen Schrift gleich gesetzt, und die schlüßliche Feststellung der Dogmen für die allgemeine Kirche war von dem Pabste ausgegangen.

Luther war durch einen einzelnen Mißbrauch zur Prüfung des bestehenden kirchlichen Dogmensystemes veranlaßt worden. Diese Prüfung mußte von bestimmten Grund-

sätzen ausgehen, und wir finden, daß Luther vom Anfange an an dem Satze festhielt, daß die heil. Schrift die alleinige Quelle der Glaubenslehre sey, und daß keine Lehre als eine kirchliche angesehen werden dürfe, welche sich nicht in der heiligen Schrift nachweisen ließe. Mit der Annahme dieses Satzes fiel das Ansehen der Tradition aus den Schriften der Kirchenväter und der Scholastiker, und der Anspruch des Pabstes, aus einer Macht, die von Christo dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehen sey, die Glaubenslehren zu bestimmen. Alles dasjenige, was aus der Tradition und aus päbstlichen Bestimmungen in die Kirchenlehre gekommen war, ohne sich aus der heiligen Schrift nachweisen zu lassen, mußte, so lehrte Luther, ausgeschieden und auf den Grund der Wahrheit der heiligen Schrift ein biblisches Dogmensystem errichtet werden.

Der Mittelpunct dieses Systemes konnte kein andrer seyn, als der Satz, der vom Anfang an der Grund der christlichen Lehre gewesen war, der Satz, daß Jesus der Christ ist, und die Frage, in welcher Weise er dieß sey, und auf welche Art uns die Erlösung, welche er gebracht hat, zu gute komme, mußte in Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der Schrift beantwortet werden.

Dieser biblischen Lehre stellt sich am schroffsten die Lehre vom Ablaß und von dem Schatze guter Werke entgegen, welche sich allmählich in der Kirche gebildet hatte, von den Scholastikern ausgeführt und von den Päbsten kirchlich bestätigt worden war. Wer dieser Lehre entgegentrat und sie in ihren Gründen zu bekämpfen versuchte, mußte bei der exegetischen und historischen Forschung, ohne welche dieser Kampf nicht geführt werden konnte, allenthalben sich auf den Hauptsatz der christlichen Lehre gewiesen sehen, und von diesem aus mußte sich das ganze kirchliche Glaubenssystem umgestalten. So geschah es durch Luther. Das Studium der heiligen Schrift und eigne Erfahrungen hatten ihm die Ueberzeugung gegeben, daß allein Gottes Gnade wegen des Glaubens an den Tod Christi

uns selig mache, und seine erste im Jahre 1516 geschriebene Schrift (Schlußrede wider die Theologie der Schullehrer und die Träume des Aristoteles) setzt die augustinische Lehre von der Gnade, den Behauptungen der Scholastiker (Duns Scotus, Occam, d'Ailly, Biel) entgegen, und erklärt sich gegen die übertriebene Verehrung des Aristoteles, dessen Verständniß durch die Scholastiker Luther bezweifelt. Es zeigt sich in dieser Schrift ein ähnliches Bestreben, wie das von Gottschalk für den reinen Augustinismus, gegen andre Gegner, unter andern Verhältnissen und aus einem viel tieferen Grunde, und besonders dadurch verschieden, daß Luther schon den Begriff des Gesetzes und der gesetzlichen Werke im Verhältniß zu Gnade und Evangelium behandelt. Diese in ihm durchgearbeiteten Sätze, die Ueberzeugung von dem Mißbrauche der pseudoaristotelischen Schultheologie, und von der Wahrheit der augustinischen Lehre von der Gnade, und von dem Unterschiede von Gesetz und Gnade wurde er durch Tatzel veranlaßt weiter auszuführen, und in besondrer Beziehung auf die Lehre vom Ablaß zu begründen. Er that dieß in seinen Thesen. In diesen lehrte er die Nothwendigkeit einer fortdauernden Buße, welche nicht bloß in der kirchlichen Beichte und Genugthuung bestehe, aber innerlich und äusserlich zugleich seyn müsse. Der Pabst könne nur die kirchlichen Strafen erlassen, und (die vorbehaltenen Fälle ausgenommen) nur erklären, daß die Schuld von Gott erlassen sey; doch hiengen die Vergebung der Schuld durch Gott und die Demüthigung unter den Priester genau zusammen. Die Bußcanonen gälten deshalb nur für die Lebenden und nicht für die Sterbenden, und ihre Wirksamkeit dürfe nicht bis ins Fegfeuer ausgedehnt werden, da die Bußen in der früheren Zeit zur Prüfung vor der Absolution auferlegt worden seyen. Die Furcht des Sterbenden über seine unvollkommene Frömmigkeit sey schon ein Fegfeuer, d. h. nahe Verzweiflung, wie die Hölle vollkommne Verzweiflung, und der Himmel Versicherung der Gnade Gottes sey; und im Fegfeuer müsse mit der Abnahme der

Furcht die Liebe zunehmen. Von den kirchlichen Strafen könne der Pabst die Seelen im Fegfeuer nicht befreien, auch nicht von aller Strafe, und jeder Geistliche habe in dieser Beziehung dieselbe Macht wie der Pabst, und dieser könne nicht aus Macht der Schlüssel (denn diese habe er nicht), sondern bloß durch Hülfe oder Fürbitte den Seelen Vergebung verschaffen. Demnach sey der Ablaß für alle Sünden um Geld Trug; denn niemand könne wissen, ob er genug Reue und Leid habe, und wer es habe, der habe den Ablaß, und auch ohne Ablaßbrief an allen Gütern Christi und der Kirche aus Gottes Gnade Theil. Wahre Reue und Leid und ein vollkommner Ablaß könnten nicht zusammen bestehen, und ein freies, besonnenes Almosengeben sey besser als Ablaß kaufen. Man solle die Vergebung des Pabstes nicht verachten, aber der Pabst selbst brauche Gebet nöthiger als Geld. Durch das Ablaßkaufen werde man nicht selig, und die Verkündigung des Ablasses dürfe die Predigt des Evangeliums nicht beeinträchtigen. Der Schatz der Kirche könnten nicht leibliche Güter seyn, da diese von den Geistlichen nicht mitgetheilt würden, auch nicht die Verdienste Christi und der Heiligen, weil diese auch ohne den Pabst fortwährend wirkten, dieser Schatz müsse also in den durch das Verdienst Christi der Kirche geschenkten Schlüsseln bestehen. Der wahre Schatz der Kirche aber sey das heilige Evangelium, die Herrlichkeit und Gnade Gottes.

Der Grundgedanke dieser Sätze ist die Ueberzeugung, daß nur die Gnade Gottes Vergebung der Sünden giebt, und daß die Kirche und der Pabst diese Vergebung nur erklären; daß der Ablaß eigentlich nur disciplinarisch, und das Fegfeuer nur ein Zustand des Zunehmens in der Liebe sey, und mit den disciplinarischen Strafen nicht zusammenhänge.

Luther hatte in seinen Thesen geäussert, daß die Ablaßmißbräuche dem Pabste selbst unbekannt und von ihm nicht gebilligt seyen. Als nun Sylvester Prierias ihm die durch die Scholastiker ausgebildeten, von der Kirche bestätigten Sätze entgegenstellte, daß man die allgemeine Kirche dem

Wesen nach (d. h. die Versammlung aller Gläubigen zum Gottesdienst) von der allgemeinen Kirche der Kraft nach (d. h. die römische Kirche als aller Kirchen Haupt und den Pabst) und von der allgemeinen Kirche der Vorstellung nach (d. h. die Cardinäle) unterscheiden müsse, daß der Pabst und das Concilium mit dem Pabste nicht irren könne, daß die Lehre der römischen Kirche und des Pabstes die untrügliche Glaubensregel sey, von welcher auch die heilige Schrift ihr Ansehen nehme, daß die römische Kirche nicht bloß in Worten, sondern auch in Thaten etwas beschließen könne, und daß ihr Brauch Gesetz sey, und daß, wer dem Gebrauch des Ablasses widerspreche, ein Ketzer sey, und da er dann die ganze Ablaßlehre des Thomas von Aquinum vortrug, so wieß Luther in seiner Antwort zuerst die Auctorität des Thomas ab, und machte das alleinige Ansehen der heiligen Schrift als Glaubensnorm geltend. Die ganze scholastische Eintheilung der Buße werde durch die einfache Erklärung des μετανοεῖν als Sinnesänderung zu nichte, da in diesem Worte von einem Buße thun, auf welches die Scholastiker besondres Gewicht gelegt hatten, nichts enthalten sey. Die habitualis poenitentia der Scholastiker sey ein aristotelischer Fund, welcher aus Schrift, Vernunft und Vätern nicht bewiesen werden könne, und Christus habe allerdings unmögliche Dinge (z. E. beständige Buße und Reue zu haben) befohlen. Luther argumentirte in dieser Antwort durchaus aus der Schrift und den Vätern, erklärte sich gegen die Werke, insofern Christus sie nicht in uns wirke, und gegen die äussere sacramentliche Buße im Gegensatze der innern, und behauptete, daß nicht die römische Kirche die Glaubensregel sey, sondern daß der Glaube sowohl der römischen Kirche als allen andern Kirchen zur Regel dienen müsse. Im Streite mit Sylvester Prierias hatte er sich in der Ueberzeugung bestärkt, daß die Schrift die einzige Quelle des Glaubens sey, daß der Pabst nichts gegen die Schrift bestimmen könne, daß die Scholastiker keine Auctorität in Glaubenssachen seyen, daß in der Lehre von der freien

Gnade Gottes in Christo der Mittelpunct der christlichen Lehre überhaupt liege. Diese Ueberzeugung verfocht er auch wider die Gegensätze Tetzels, der seinen Thesen geradezu widersprochen, und behauptet hatte, die Werke der Genugthuung seyen verdienstlich, die Priester erklärten nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern sie vergäben sie wirklich durch das Sacrament, die allergeringste Reue am Ende des Lebens reiche hin zur Vergebung der Sünden, der Pabst allein vergebe Pein und Strafe, und auf des Pabstes Ausspruch müsse man mehr trauen, als auf die Ansicht aller Weisen und Schriftforscher.

In seiner ersten bedeutenden Schrift, den Resolutionen der Thesen, gehen fortwährend Beweise aus der Schrift und aus der Vernunft neben einander. Das einzig Wichtige sey der Glaube an Christum, der die Vergebung umsonst schenkt, der Christ müsse an seiner eignen Buße und Genugthuung verzweifeln, im Vertrauen auf Christi Barmherzigkeit gestärkt, die Sünde mit Freuden hassen lernen, und so zur Reue, zur Betrübniß und zur Genugthuung gelangen. Schon in dieser Schrift stellt er die Speiseverbote als Druck dar, hält aber noch immer an dem Glauben vom Fegfeuer, erklärt sich gegen Ohrenbeichte und Wallfahrten, und aufs stärkste für die Nothwendigkeit einer Besserung der Kirche, und weiset darauf hin, daß diese allein von einem ächten und gründlichen Studium der Schrift kommen könne. In seinem Sermon von Ablaß und Gnade bestreitet er ausdrücklich die scholastische Eintheilung der Buße in Reue, Beichte und Genugthuung. Als Theile der letzteren hatten die Scholastiker Beten, Fasten und Almosen angegeben und behauptet, daß diese Werke durch den Ablaß (der Reue und Beichte nicht unnöthig mache) ersetzt würden. Dagegen lehrt Luther, daß die göttliche Gerechtigkeit von dem Sünder keine Pein oder Genugthuung fordre, sondern bloß herzliche Reue und Bekenntniß mit dem Vorsatze hinfort das Kreuz Christi zu tragen, und seine Werke auch ohne Befehl zu thun. Gott allein könne die von ihm auf-

erlegte Pein erlassen, und es sey besser, die guten Werke zu thun und Pein zu leiden, als Ablaß zu kaufen, der allein für faule und schwache Menschen gesetzt sey.

Auf welche Grundlagen Luther die Reformation der Kirche gründen wolle, spricht er in seinem Briefe an Jodocus von Eisenach aus, dem er sagt, daß die Kirche nicht reformirt werden könne, wenn nicht die Canones und Decretalen, und die Schultheologie und Schulphilosophie, wie sie jetzt seyen, vertilgt, und an deren Stelle Bibel und Väter gesetzt würden.

Mit dieser Ueberzeugung konnte er auf die Forderung Cajetans in Augsburg, daß er zugeben solle, daß der Schatz des Ablasses das Verdienst oder das Leiden Christi sey, und daß nicht jedem Communicirenden der Glaube nöthig sey, nur mit der entschiedensten Weigerung antworten, und erklären, daß die päbstlichen Decretalen nur dann gültig seyen, wenn sie der heiligen Schrift oder früheren Decretalen nicht widersprächen, und daß auch der Pabst irren könne.

Als Leo X. nun in seinem Decrete vom 9. November 1518 erklärte, daß nach der Lehre der römischen Kirche, welcher alle Kirchen folgen müßten, der Pabst als Petri Nachfolger im Schlüsselamte und als Christi Statthalter auf Erden, die Schuld der Sünde durch die Buße und die Strafe derselben durch den Ablaß aus dem Verdienste Christi und der Heiligen, Lebenden und im Fegfeuer Befindlichen wegnehmen könne, so appellirte Luther, von dem Pabste als der irren könne, und in der Sache des Ablasses gegen ihn wirklich geirrt habe, an ein freies christliches Concilium.

Noch im Februar 1519 erklärte er sich indeß für die rechtverstandne Verehrung der Heiligen, für das Fegfeuer und für den Ablaß, wenn er bloß als Erlaß der Kirchenstrafen genommen werde, setzte aber Gottes Gebote ohne alle Einschränkung über die Kirchengebote; niemand könne fromm seyn und Gutes thun, wenn ihn nicht Gottes Gnade fromm mache, gute Werke machten niemand fromm, sondern sie geschähen durch den, der fromm ist; die römische

Kirche nannte er eine durch viele Martyrer hochbegnadigte, und obgleich sie nicht tadellos sey, solle man sich doch nicht von ihr trennen.

Diese Zugeständnisse machte er bei der Leipziger Disputation, bei welcher Carlstadt gegen Eck's Semipelagianismus die augustinische Lehre vom freien Willen vertheidigte, nicht mehr; vielmehr bestritt er hier mit historischen und exegetischen Gründen die Behauptung, daß der römische Bischof das Haupt der Kirche sey, gab dem Pabste nur den Vorzug der Ehre zu, und nahm die griechische Kirche in Schutz, drückte sich mit Geringschätzung über die Decretalen aus, und behauptete, daß unter den Artikeln der Hussiten viele grundchristliche und evangelische sich fänden, namentlich der, daß nur eine allgemeine Kirche sey. Päbste und Ketzerrichter könnten keine neuen Glaubensartikel machen, sondern nur nach den schon vorhandenen richten, und kein Christ könne gezwungen werden, etwas ausser der heiligen Schrift zu glauben, die das eigentliche göttliche Recht sey; die Oberherrschaft der römischen Kirche sey nicht aus göttlichem Rechte, Concilien hätten bisweilen geirrt, besonders in Dingen, die nicht zum Glauben gehören, und es sey wünschenswerth, daß die Bettelorden aufgehoben würden. Auch hier noch spricht er seinen Glauben an ein Fegfeuer aus, obgleich er behauptet, daß in der Schrift davon nicht die Rede sey.

Die Disputation zu Leipzig gab dem Melanchthon Gelegenheit seine Ansichten über den Gebrauch der heiligen Schrift und der Kirchenväter vorzutragen, welche für die neue Kirche leitend geworden sind. Er erklärt sich aufs stärkste gegen den Mißbrauch, die heilige Schrift auf vielerlei Verstand zu ziehen und sie nach menschlichen Willen oder Meinungen zu drehen, wie denn die jämmerliche Fragentheologie dadurch, daß sie den menschlichen Gelüsten so vieles eingeräumt, unsäglichen Schaden gethan habe. Er verehre die Kirchenväter, aber er wolle nicht, daß man der Schrift Gewalt anthue, wenn die Väter uneinig seyen, sondern man

müsse ihren Sinn nach dem Sinne der Schrift beurtheilen, und der Sinn der Schrift sey nur einer, nach dem die Meinungen der Menschen geprüft werden müßten. Man könne die Väter zur Erklärung der Schrift brauchen, aber nur in Stellen, wo sie wirklich erklärten, nicht wo sie als Rhetoren sprächen, und auch die Väter hätten, wie andre in besondern Zuständen des Lebens oder des Gemüthes einen eignen Sinn in der heiligen Schrift gefunden. Luther selbst hatte in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation gegen das Ansehen der Tradition und des römischen Stuhles, und namentlich gegen die Sätze gesprochen, daß die geistliche Gewalt über die weltliche sey, und daß nur der Pabst die Schrift auslegen und ein Concil berufen dürfe. Gegen den ersten Satz hatte er behauptet, daß man weltlichen und geistlichen Stand nicht unterscheiden müsse; alle Christen seyen geistlichen Standes; denn Taufe, Glaube und Evangelium machten allein geistlich, nicht Weihe, Tonsur und Kleidung. Das Weihen bestehe bloß darin, daß der Bischof mit Einwilligung der Gemeinde einen aus der Gemeinde, deren Glieder alle gleiche Gewalt hätten, herausnehme und ihm die Ausübung einer bestimmten Gewalt befehle. Im Nothfalle könne jeder taufen und absolviren, der Priester sey ein absetzbarer Beamter ohne character indelebilis; und Geistliche und Weltliche unterschieden sich durch das Amt, nicht durch den Stand; und weltliche Obrigkeit habe ihr Amt über alles ohne Ausnahme der Geistlichen.

Gegen den zweiten Satz hatte er bemerkt, daß die Auslegung der Schrift frei sey, und daß jeder Christ das Recht habe, alles nach dem gläubigen Verstande der Schrift zu richten, da Christus nicht für den Glauben Petri allein, sondern für den Glauben aller Jünger gebeten habe, und wir, nach dem Glaubensbekenntnisse nicht an den Pabst, sondern an eine heilige christliche Kirche glaubten. Gegen den dritten Satz endlich hatte er Matth. 18, 15. angeführt, und es für die Pflicht eines jeden Christen erklärt, im Nothfalle für die Berufung eines Concils zu sorgen.

Die in dogmatischer Hinsicht bedeutendste seiner früheren Schriften ist die von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520), in welcher er sich gegen den Kelchraub, gegen die Transsubstantiation und gegen das opus operatum erklärt, und in Beziehung auf die Taufe bemerkt, daß man über der Buße die Taufe vergessen habe, und daß dadurch Gelübde, Mönchswesen, Genugthuung rc. in die Kirche gekommen seyen, da man die Christen bloß auf die Taufe hätte weisen und ihnen fortwährend den Satz einschärfen sollen, daß jeder der glaubt und getauft wird, selig wird, und daß der Glaube, aber nicht die Buße Gewißheit der Seligkeit gebe. Die Scholastiker hätten nur die Materie und Form, also nur den todten Buchstaben der Sacramente behandelt, die Wahrheit der göttlichen Verheißung und unsern Glauben aber gänzlich unberührt gelassen; der Taufende taufe nicht aus eigner Gewalt, sondern an Gottes Statt. Aeussere und innere Taufe gehörten Gott, und die Kraft der Taufe hänge nicht so sehr von dem Glauben des Taufenden, als von dem des Getauften ab. Fälschlich werde behauptet, daß die Sacramente des N. T. auch Todsündern dienten, und dazu weder Glaube noch Gnade erfordert werde, sondern daß es hinreiche, keinen wirklichen Vorsatz zu haben, wieder zu sündigen (non posuisse obicem, d. h. der Wirksamkeit des Sacraments kein Hinderniß entgegenzusetzen). Die Sacramente des A. und N. T. seyen in der Bedeutung nicht verschieden; Gott mache uns jetzt selig durch Taufe und Brod, wie er den Abel selig gemacht habe durch das Opfer, den Abraham durch die Beschneidung rc. Diese Zeichen aber seyen von den Figuren des Gesetzes zu unterscheiden, welche keine Verheißung hätten, die den Glauben forderte. Die Taufe bedeute Tod und Auferstehung, d. h. vollkommene Rechtfertigung, sie ändre das Kind und gebe demselben den eingegossenen Glauben, und könne wohl auch einen gottlosen Erwachsenen vollkommen ändern.

Die Buße bestehe aus dem Worte der göttlichen Verheißung und aus dem Glauben. Die römische Kirche habe

das vernachlässiget, und nicht gelehrt, was Matth. 16, 19. 18, 23. und 20, 23. verheißen sey, sondern sie habe von der Gewalt der Päbste und nicht vom Glauben geredet, da doch Christus nicht von Gewalt, sondern von Dienst und Glauben spreche. Die Geistlichen sollten Diener seyn, die Christen sollten glauben. Irrig sey in der römischen Kirche behauptet worden, daß der Glaube zum Sacrament der Buße nicht nöthig sey, und daß die halbe Reue (attritio) durch die Kraft der Schüssel zur ganzen Reue werde; denn die Reue wachse allein aus dem Glauben. Die Beichte sey gut, und auch die heimliche Beichte höchst tröstlich, aber die vorbehaltenen Fälle der Absolution seyen zu verwerfen: jeder Gläubige könne absolviren.

Die Firmelung sey kein Sacrament, weil sie kein Wort der göttlichen Verheißung habe, durch welches der Glaube könnte geübt werden, obwohl eine Auflegung der Hände wie zu der Apostel Zeit herrliche Wirkungen haben könne. Er verwerfe, sagt Luther bei diesem Anlasse, die sieben Sacramente nicht; aber sie könnten nicht aus der heil. Schrift bewiesen werden. Die Ehe sey als Sacrament betrachtet worden, weil Ephes. 5, 31. mißverstanden worden sey, wo die Ehe als Bild, nicht als Sacrament dargestellt werde. Die Ordination sey an sich sehr löblich, aber kein Sacrament, und Jacob. 5, 14—15. sey nicht von der letzten Oelung, sondern von einer ärztlichen Salbung zur Beförderung der Genesung die Rede.

Das Abendmahl will Luther, in seinem Sermon von der heiligen Messe, in seiner einfachsten Gestalt ohne alle menschlichen Zusätze gefeiert haben. Die ganze Messe liege in den Einsetzungsworten, und von besonderer Wichtigkeit sey die Verheißung 1 Mos. 3, 15., welche durch den Kelch des N. T. erfüllt sey. Durch sein Testament habe Christus Vergebung der Sünden vermacht, und zur Bestätigung dieses Vermächtnisses seinen Leib und sein Blut unter Brod und Wein gegeben. Bei diesem Testamente sey Christus der Testator, die Erben die Christen, das Testament selbst die

Einsetzungsworte, und das Siegel Leib und Blut in Brod und Wein. Die Einsetzungsworte müßten laut gesprochen, die Messe deutsch gelesen werden, die Worte seyen mehr als die Zeichen, die Messe an sich kein gutes Werk und kein Opfer, sondern wir sollten uns mit Christo opfern und eine hungrige Seele und einen fröhlichen Herzensglauben haben, das Testament anzunehmen; dieß spreche gegen die Seelenmessen. Damit hängt Luthers Behauptung zusammen, daß jeder, der zum Sacrament gehe, einen eingegossenen Glauben haben müsse, da es nach den Scholastikern hinreichte, nur keinen Riegel vorzuschieben, und da dieselben behaupteten, daß kein Mensch gewiß seyn könne, die Gnade im Sacramente zu erlangen. Luther dagegen hielt fest, daß, wo Gottes verheißendes Wort sey, auch der Glaube des Menschen an die Wahrhaftigkeit dieser Verheißungen unumgänglich sey, ehe solle der Mensch alle Vernunft verläugnen, als nicht an das Wort Gottes glauben. In jedem Sacramente sey eine Verheißung, also sey auch bei jedem ein gewisser Glaube nöthig. Der erlangte Glaube ohne den eingegossenen sey nichts, weil alle Menschen Lügner seyen, alle Werke ausser der Gnade Gottes seyen Sünde; der erlangte Glaube sey ein aus menschlicher Kraft verschaffter habitus oder actus, der also eitel und zum Sacrament undienlich sey. Es sey deshalb Lästerung, zu sagen, daß der eingegossene Glaube nichts wirke ohne den erlangten, denn dieser ohne jenen wirke nichts als Böses. Unglauben sey ein stärkerer Riegel, als der Vorsatz einer Todsünde, und wer ohne den eingegossenen Glauben sey, schiebe der Gnade immer einen Riegel vor, den nur Gottes Gnade entfernen könne. Wenn das Herz mit dem Wort erfüllet sey, so würden auch alle Kräfte und Glieder des Menschen verwandelt. Die Werke des Glaubens mehrten den Glauben, und da der Glaube nicht müssig sey, so folgten die Werke unfehlbar auf die Rechtfertigung des Glaubens, und der Glaube ohne Werke sey todt, ja, er sey kein Glaube. Keines der sieben Sacramente werde in der

heiligen Schrift Sacrament genannt, die Schrift habe nur ein einziges Sacrament, welches Christus selbst sey, wenn er mit dem Glauben allein ergriffen werde, und die Sacramente des N. T. verhießen allen Menschen Gnade, gäben sie aber nur den Gläubigen.

Die päbstliche Lehre trat dem Widerspruche Luthers zuerst entschieden in der Bulle Leo's X. entgegen, welche Eck 1520 nach Deutschland brachte. Sie gab Luthern Anlaß, die in ihr verdammten Sätze zu rechtfertigen, und so widerlegt er denn zuerst mit den bereits angeführten Gründen die Lehre von dem Riegel, welchen die Todsünde der Gnade des Sacraments vorschiebe, und behauptet dann, daß nach der Taufe in jeglichem Kinde Sünde überbleibe, daß die Erbsünde zwar der Schuld nach durch die Taufe vergehe, daß sie aber dem Werke nach bleibe, daß die nach der Taufe übrigbleibende Sünde eben der Zunder der Sünde sey, daß die unvollkommne Liebe Gottes bei dem Sterbenden als große Furcht mit sich führend wohl ein Fegfeuer seyn und den Weg zum Eingang in den Himmel hindern könne, daß die Eintheilung der Buße in drei Stücke falsch sey, daß wir aus Christi Wunden seine Liebe gegen uns und unsre Undankbarkeit erkennen, und in Liebe zu ihm und Haß gegen die Sünde uns erweisen sollen, wenn wir rechte Reue und fruchtbare Buße üben wollten, daß es durch Schrecken zum neuen Leben komme, daß das Aufgeben der Sünde die beste Buße sey, daß es unmöglich sey, alle Sünden zu beichten, daß niemanden die Sünden vergeben seyen, der nicht glaube, daß sie ihm vergeben seyen. Nicht um seiner Reue sondern um des Worts Christi willen, das er zu Petrus sprach, werden wir absolvirt. Pabst und Bischof haben beim Sacrament der Buße keine größere Macht als jeder andre Priester, und als jeder Laie; der Glaube absolvirt; der Pabst behält sich nicht Erlassung der Schuld, sondern Erlassung der Strafe vor. Es wäre wünschenswerth, daß die Kirche auf einem Concil verordnete, das Abendmahl unter beider Gestalt zu reichen. Was Luther früher vom Ablaß

Gutes gesagt hatte, widerrief er nun, und erklärte, daß der Bann nur eine äusserliche Strafe sey, und den Menschen des gemeinen Gebets der Christenheit nicht beraube, daß man den Bann als Besserungsmittel mehr lieben, als fürchten solle, daß der Pabst nicht Christi Statthalter sey, und daß alle Priester dieselbe Macht zu binden und zu lösen haben, wie der Pabst, daß der Pabst weder Glaubensartikel, noch Sittengebote setzen könne, daß es keine Ketzerei sey, in Dingen die nicht nothwendig zur Seligkeit sind, anders als der Pabst zu denken, so lange ein allgemeines Concil nicht darüber bestimmt habe, daß die Schrift über den Concilien stehe, und das Pabstthum eine menschliche Erfindung sey, daß es wider den Willen des heiligen Geistes sey, Ketzer zu verbrennen, daß der freie Wille nach dem Falle Adams, oder nach vollbrachter Sünde ein leeres Wort sey, und daß dieser freie Wille, wenn er das Seine thue, tödtlich sündige, und daß die Existenz eines Fegfeuers aus der heil. Schrift nicht zu beweisen sey. Ueber den Zustand der Seelen bis an den jüngsten Tag äusserte Luther in einem Briefe an Amsdorf (1522), daß man darüber keine Gewißheit habe, daß er aber mit Amsdorf glaube, daß die Seelen bis an den jüngsten Tag schliefen, daß vielleicht einige Verdammte gleich nach dem Tode Strafe empfänden, daß aber auch sie in der Regel schliefen, und daß das Fegfeuer als ein zeitlicher Vorschmack der Hölle, aber nicht am Leibe und nicht an einem bestimmten Ort zu denken sey.

In der Schrift, mit welcher Luther in demselben Jahre 1522 die Widerlegung seines Buches von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, welche Heinrich VIII. geschrieben hatte, beantwortete, gab er selbst eine Uebersicht derjenigen Lehren, welche er schriftgemäß darzustellen bis dahin versucht hatte. Er erklärte bei diesem Anlasse, daß er über einige Gegenstände immer dasselbe gelehrt habe, über Glaube nemlich, Liebe, Hoffnung, Leiden und Kreuz, Sterben, Buße, Taufe, Abendmahl, Gesetz Gottes, Sünde, Gnade Gottes, freien Willen, Christus, Gott, jüngstes

Gericht, Himmel, Hölle, christliche Kirche und Bann. Ueber andre Gegenstände aber habe sich seine Einsicht allmählich erweitert, über Pabstthum namentlich, Concilien, Lehrer, Ablaß, Fegfeuer, Messe, Universitäten, Gelübde, Bischöfe in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, Menschengesetze, Heiligendienst und neue Sacramente. Diese Stücke habe er, vom Ablaß veranlaßt, erst leis angegriffen, sey aber von seinen Gegnern immer weiter getrieben worden, bis er zuletzt gefunden habe, daß Pabstthum, Bisthum, Stifter, Klöster, hohe Schulen, Messen und Gottesdienst ihrem Zwecke nicht entsprächen; deshalb habe er seine ersten Bücher in seinen letzten widerrufen müssen.

Was Luther über diese Gegenstände im Widerspruch gegen die bestehende Lehre, auf die Aussprüche der heiligen Schrift gestützt, gelehrt hatte, war Lehre der Kirche geworden, welche sich von Wittenberg ausgehend allmählich bildete. Den Gesammtinhalt dieser Lehre hatte Luther für die Gemeinden und ihre Lehrer in seinen Katechismen zusammengefaßt, und die Regenten, welche sich zu dieser Lehre bekannten, hatten in der Augsburgischen Confession (1530) eine Darstellung dieser Lehre zu dem Zwecke gegeben, die Schriftmäßigkeit derselben zu zeigen und eine Vereinigung mit der katholischen Kirche möglich zu machen. Die Augsburgische Confession war nicht dazu bestimmt, einen neuen Lehrbegriff zu geben, sondern auf diejenigen Puncte aufmerksam zu machen, welche in der bestehenden Lehre nicht schriftgemäß erschienen, und um dem Mißverstehen derjenigen Fassung einzelner Lehren zuvorzukommen, welche Luther und seine Freunde als schriftgemäß erkannt hatten. Sie ließ deshalb die Dreieinigkeitslehre der alten Kirche vollkommen stehen, und verwarf alle Ketzereien, gegen welche die kirchliche Bestimmung dieser Lehre gerichtet war; sie hatte eben so die Lehre von Christo nach den früheren Bestimmungen aufgenommen. Was sie in den andern Glaubensartikeln neu bestimmte, findet seine Erläuterung theils in demjenigen, was im zweiten Buche über die Lehre der Schola-

stiker und der Kirche in Beziehung auf diese Artikel vorgetragen ist, theils in den Auseinandersetzungen Luthers in seinen Schriften vor dem Jahre 1530. So erklärte sie in Bezug auf die Erbsünde, daß alle natürlich geborenen Menschen in Sünden empfangen und geboren, d. h. vom Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung seyen, und von Natur keine wahre Gottesfurcht und keinen wahren Glauben haben könnten, daß die Erbsünde wahre Sünde sey, und alle durch Taufe und Geist nicht Wiedergeborenen verdamme. Sie lehrte ferner, daß die Rechtfertigung nicht durch unser Verdienst uns werde, sondern aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben. Um diesen Glauben zu erlangen, sey das Predigtamt eingesetzt, und Gott habe dazu Evangelium und Sacramente gegeben, und gebe durch diese Mittel den heiligen Geist, der den Glauben wirke bei denen, die das Evangelium hören, welches lehre, daß wir durch das Verdienst Christi und nicht durch unser Verdienst einen gnädigen Gott haben. Der Glaube müsse Früchte bringen, d. h. gute Werke, die wir thun müßten, weil Gott sie geboten hat, nicht um darauf zu vertrauen. Eine heil. christliche Kirche müsse immer seyn, d. h. eine Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Sacramente nach der Vorschrift des Evangeliums gereicht werden, aber zur Einheit dieser Kirche sey Gleichförmigkeit der Ceremonien nicht nöthig. Die Kirche sey eigentlich nur die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen; weil es aber viele falsche Christen und Heuchler gebe, und auch öffentliche Sünder unter den Frommen blieben, so seyen die Sacramente doch kräftig, wenn auch die sie reichendenden Priester nicht fromm seyen. Die Taufe sey nöthig, denn durch sie werde Gottes Gnade angeboten, und es sollten die Kinder getauft werden, weil sie dadurch Gott übergeben und Gott gefällig würden. Im Abendmahl sey wahrer Leib und wahres Blut Christi gegenwärtig, würden ausgetheilt und empfangen. Die Privatabsolution sollte fortbestehen, aber es sey nicht nöthig, alle Sünden in der

Beichte aufzuzählen. Diejenigen, welche nach der Taufe gesündigt hätten, könnten zu jeder Zeit, so oft sie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen, denn die Buße sey Reue und Leid und Schrecken über die Sünde, verbunden mit dem Glauben, (an das Evangelium und an die Absolution) daß durch Christi Gnade die Sündenvergebung erworben sey, und mit Besserung. Die Sacramente seyen nicht als bloße Zeichen eingesetzt, um die Christen äusserlich zu erkennen, sondern sie seyen Zeichen und Zeugniß göttlichen Willens gegen uns, um unsern Glauben zu erwecken und zu stärken, und deshalb werde zu ihrem Grunde der rechte Glaube erfordert. Niemand solle lehren oder die Sacramente administriren ohne ordentlichen Beruf. Diejenigen Kirchenordnungen, welche ohne Sünde könnten gehalten werden, zum Frieden und zur Ordnung in der Kirche dienten, sollten bleiben, aber die Gewissen sollten nicht damit beschwert werden, und alle Satzungen und Gebräuche, mit denen man Gott versöhnen und Gnade verdienen wolle, seyen dem Evangelium entgegen. Polizei und weltliches Regiment seyen von Gott und müßten bleiben. In Bezug auf die Wiederkunft Christi zum Gerichte werden Apokatastatiker und Chiliasten verworfen. Der menschliche Wille habe einige Freiheit, um die bürgerliche Gerechtigkeit zu erfüllen, und die der Vernunft unterworfenen Dinge zu wählen, ohne den heil. Geist aber habe er nicht die Kraft die göttliche oder geistige Gerechtigkeit zu erfüllen. Der verkehrte Wille wirke die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes. Gute Werke seyen nicht verboten, aber Mönchthum, Wallfahrten und Fasten als verdienstliche Werke zu betrachten sey irrig. Nicht die Werke versöhnten uns mit Gott und erwürben Gnade, sondern der Glaube, daß uns um Christi willen unsre Sünden vergeben werden, nicht der historische Glaube, den auch die Teufel und die Gottlosen haben, sondern der Glaube, welcher nicht bloß die Geschichte, sondern auch die Wirkung der Geschichte, d. h. die Vergebung der Sünden glaube. Die Heiligen seyen

als Vorbilder zu ehren, aber nicht anzurufen. Das Abendmahl sey unter beiden Gestalten zu nehmen; der Cölibat aufzuheben; die Messe sey zu belassen, aber ohne den Mißbrauch der Kauf- und Winkelmessen, und ohne den Irrthum, daß Christus allein für die Erbsünde genuggethan und die Messe für die andern Sünden eingesetzt habe. Das Sacrament solle nur denen gereicht werden, welche vorher gebeichtet hätten und absolvirt worden seyen. Die Kasteiungen seyen an sich gut, wenn man nicht Gottes Gnade dadurch zu verdienen meine; Klostergelübde aber müßten als opus operatum aufgehoben werden. Den Bischöfen gehöre die Predigt des Evangeliums, das Vergeben und Behalten der Sünde und die Administration der Sacramente; aber Geistliche sollten keine weltliche Macht haben, und wo sie sie hätten, hätten sie dieselbe nicht als Bischöfe, und auch die Gewalt in Ehe- und Zehntsachen komme ihnen nur aus menschlichen Rechten zu. Gegen das Evangelium könnten sie nichts anordnen.

Dieser Inbegriff des Glaubens, welcher in der Aussicht auf eine mögliche Vereinigung in mildester Form von Melanchthon verfaßt war, wurde in schärferer Fassung von Luther selbst in den schmalkaldischen Artikeln wiederholt, und die Lehre von der Macht des Pabstes und der Gerichtsbarkeit der Bischöfe genauer bestimmt. *) In der lutherischen

*) Als den Grund des christlichen Glaubens setzten die schmalkaldischen Artikel den Satz, daß wir bloß durch den Glauben gerecht werden; die Messe erklärten sie für einen Greuel, der geradezu gegen die Lehre von der Rechtfertigung gehe, und mit welchem Fegfeuer, Todtenmessen, Wallfahrten, Brüderschaften, Reliquien, Ablaß und Heiligendienst zusammenhiengen; sie gaben Klöster zu, wenn sie gelehrte Erziehungsanstalten und Versorgungsorte für Jungfrauen würden; nur Christus sey der Kirche Haupt, der Pabst sey Pfarrer oder Bischof zu Rom, und herrsche über die, welche sich ihm freiwillig unterwerfen, und nicht aus göttlichem Rechte. Das Gesetz offenbare die Erbsünde; das N. T. treibe die Buße und verkündige Gottes Zorn; füge aber

Kirche selbst aber zeigten sich bei fortgehender Forschung in einzelnen Artikeln Differenzen zwischen den Lehrern, durch welche Streitigkeiten veranlaßt wurden, welche ihre endliche Entscheidung in der Concordienformel fanden, mit welcher der lutherische Lehrbegriff abgeschlossen wurde.

Luther hatte im Gegensatze der Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke zur Seligkeit, die alleinige Nothwendigkeit des Glaubens zur Seligkeit schriftgemäß gelehrt, und alles was diesen Satz zu beeinträchtigen schien, wurde von dessen eifrigen Vertheidigern als gefahrdrohend bestritten.

Als Melanchthon in dem Unterricht an die Visitatoren (1527) die Prediger aufgefordert hatte das Gesetz zur Predigt der Buße zu benützen, weil es den Schrecken vor Gott wirke, ohne welchen keine wahre Buße bestehen könne, sah Johann Agricola darin etwas papistisches und behauptete, die wahre Buße komme aus der Liebe zum Guten, und habe ihren Grund in dem Glauben an Christum, nicht in

sogleich die Verheißung der Gnade aus dem Glauben hinzu, was das A. T. nicht thue; die katholische Kirche lehre falsch von der Buße, weil sie falsch von der Erbsünde lehre, und weise die Menschen auf ihre eigenen Werke, nicht auf Christum. Gott helfe wider die Sünde durch die Predigt von der Vergebung der Sünde, durch Taufe und Abendmahl, durch die Kraft der Schlüssel und durch gegenseitige fromme Unterhaltung der Gläubigen. Die Taufe sey Gottes Wort im Wasser, und es werde nicht, wie Thomas behaupte, von Gott eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünde durchs Wasser abwasche; auch wasche die Taufe nicht, wie Duns lehre, die Sünde mit Hülfe des göttlichen Willens ab, so daß diese Abwaschung bloß durch den göttlichen Willen und nicht durch Wort und Wasser geschehe. Brod und Wein im Abendmahl seyen der wahrhafte Leib und das wahrhafte Blut Christi, welche nicht bloß von frommen, sondern auch von bösen Christen empfangen würden, und man müsse das Abendmahl unter beiden Gestalten reichen. Christus habe der Kirche Amt und Gewalt gegeben, alle Sünden zu lösen und zu binden. Die Beichte solle beibehalten werden, die Erzählung der Sünden aber

der Furcht vor dem Gesetze. Melanchthon wies darauf hin, daß vor jeder Bekehrung Schrecken vorhergehe, und daß das Gesetz besonders geeignet sey, Schrecken zu bewirken, und Agricola nahm, auf Luthers Vermittlung seine Beschuldigung zurück. Im J. 1537 lehrte er aufs neue, daß man die Buße nicht aus den zehen Geboten oder aus dem mosaischen Gesetze, sondern allein aus dem Leiden und Sterben Christi nach dem Evangelium lehren solle, daß das Gesetz zur Rechtfertigung durchaus nicht nöthig sey, da der heilige Geist ohne Gesetz gegeben werde, und die Christen ohne Gesetz gerecht würden. Diese Behauptung widerlegte Luther (1538 und 1540) folgendermassen. Die Buße sey der Gemüthszustand, in welchem sich der Mensch der Reue und des Schreckens über seine Sünde, welche durch das Gesetz, so wie des Vorsatzes, sein Leben zu bessern, welcher durch das Evangelium bewirkt werde, bewußt sey. Zwar rechtfertige das Gesetz (d. h. alles was im A. und N. T.

---

frei seyn, die wörtliche Absolution jedoch solle beibehalten werden, um sich den Enthusiasten nicht zu nähern. Der große Bann des Pabstes sey eine bloß weltliche Strafe, der kleine Bann aber, der in der Ausschließung der Sünder vom Abendmahl, oder von der Kirchengemeinschaft besteht, sey kirchlich und recht. Wenn die Bischöfe ihr Amt ordentlich trieben, so möchten sie Geistliche ordiniren, da sie es aber nicht ordentlich trieben, so müsse die evangelische Kirche sich selbst Prediger ordiniren, und diese Ordination sey selbst nach den Grundsätzen der katholischen Kirche über die Ordination der Ketzer gültig. Die Ehe solle frei seyn, auch den Priestern. Die katholische Kirche sey nicht die Kirche, sondern die heiligen Gläubigen seyen die Kirche, und die Heiligkeit stehe im Wort Gottes und im rechten Glauben. Durch den Glauben erhielten wir ein neues reines Herz und Gott wolle uns um Christi, unsers Mittlers, willen für gerecht und heilig halten, und die Sünde, die noch im Fleische ist, übersehen, und auf den Glauben, die Erneuerung und die Vergebung der Sünde folgten dann gute Werke. Klostergelübde und alle Menschensatzungen sollten gänzlich abgeschafft werden.

die Sünde und Gottes Zorn über dieselbe erkennen lehrt), nicht, sey aber nöthig, um die Ungerechtigkeit aufzudecken. Deshalb habe auch Christus das Gesetz getrieben, und es bleibe das Gesetz in unserm Herzen, wenn auch das äussere Gesetz abgethan werde; und dadurch widerlegte sich der Schluß Agricola's, daß da man nichts lehren müsse, was zur Gerechtigkeit nicht nöthig sey, also auch das Gesetz nicht gelehrt werden müsse; auch Gerechtfertigte stünden noch unter dem Gesetze, und der Schrecken vor demselben sey zur Erhaltung göttlicher und menschlicher Ordnung nöthig. Der Streit über diese Fragen endet mit Agricolas Tode, der seine Behauptungen einigemal scheinbar zurückgenommen hatte, nicht. Noch im Jahre 1556 wurde der Satz von der Nothwendigkeit des Gesetzes zwischen zwei Partheien lutherischer Theologen streitig. Die einen behaupteten, auch die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes könne die Seligkeit nicht verdienen, da sie nur nöthig sey, um unsre Schuld an Gott zu bezahlen, diese Bezahlung aber noch nicht Seligkeit sey. Die Schuld habe Christus bezahlt. Andre beriefen sich darauf, daß Gott selbst in vielen Stellen der Schrift die Seligkeit der Menschen an die Befolgung seiner Gebote gebunden habe. Dagegen behaupteten einige, der Christ brauche nichts vom Gesetze zu wissen, denn es sey den Christen nicht gegeben, und christliche Prediger sollten nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium predigen. Darin waren die streitenden Partheien einig, daß das Gesetz den Sünder ängstige, und dadurch zu Gott führe, und daß es durch seine Drohungen den rohen Sünder vom Bösen abhalten könne, aber sie konnten sich darüber nicht vereinigen, ob es auch für wiedergeborne Gläubige eine Richtschnur des Lebens seyn könne. Die einen behaupteten, die Wiedergeborenen würden nur vom Geiste, nicht vom Gesetze zum Guten getrieben; beide gaben zu, daß das Gesetz den Wiedergeborenen nicht zwingen könne.

Dieser Streit, welcher der antinomistische heißt, war durch die Furcht veranlaßt worden, daß man sich der alten

Kirche zu sehr nähern möge, dieselbe Furcht lag dem interimistischen Streite zu Grunde.

Karl V. hatte, um Katholiken und Protestanten zu vereinigen, (1548) einen Aufsatz entwerfen lassen, nach dem beide Partheien bis zur endlichen Vereinigung sich richten sollten. Dieser Aufsatz, der das Augsburger Interim heißt, handelte über Glauben, Ceremonien und Reformation, und enthielt mit wenigen Ausnahmen den ganzen katholischen Lehrbegriff. Mehrere protestantische Stände wurden zur Annahme desselben gezwungen, andre widersprachen, und der Kurfürst Moriz von Sachsen ließ ihn durch seine Theologen (unter welchen Melanchthon war) prüfen, und einen neuen Aufsatz verfertigen, (das Leipziger Interim), dessen Verfasser die Absicht hatten, in den adiaphoris, besonders in den Gebräuchen nachzugeben und die unterscheidenden Lehren der Protestanten aufs mildeste auszudrücken. Sie hatten in diesem Sinne erklärt, daß zwar Christi Verdienst uns allein gerecht mache, daß Gott aber doch nicht auf uns, wie auf ein fühlloses Holz wirke, daß die von Gott gebotenen Werke gut und nöthig seyen, daß Glaube, Liebe und Hoffnung zur Seligkeit erfordert würden, und daß die wahre christliche Kirche, wenn sie im heiligen Geist versammelt sey, verbindliche Glaubensvorschriften geben könne, wenn sie nicht gegen die heilige Schrift lehre; sie hatten Präbenden und Stifter, den Gehorsam gegen den Pabst und die Bischöfe, wenn sie recht regierten, gut geheißen, die Ceremonien bei der Taufe und der Firmelung stehen lassen, und gebilligt, daß Buße, Beichte und Absolution gelehrt, und zu Beten, Fasten und Almosengeben ermahnt werde. Sie hatten die Beichte vor der Communication gefordert, die letzte Oelung nach der Weise der Apostel zugelassen, strenge Prüfungen vor der Ordination verlangt, vorgeschrieben, daß die Ehe bei allen Ständen nach Gottes Ordnung gehalten werden solle, die katholische Messe, nur mit deutschen Liedern, zugegeben, und Bilder ohne göttliche Verehrung, die canonischen Stunden, das Fronleichnamsfest

und die Marienfeste, und als auf Kaisers Befehl das Fasten am Freitag und Sonnabend in der Fastenzeit zugestanden.

Dieses Interim erregte eine heftige Streitigkeit in der lutherischen Kirche, welche von den eifrigen Anhängern Luthers, vorzugsweise gegen Melanchthon als einen der Verfasser des Interims, geführt wurde. Es sey, behaupteten die Gegner des Interims, in demselben der Artikel von der Rechtfertigung verfälscht, und damit die lutherische Lehre von der Erbsünde und vom freien Willen aufgegeben. Die Verfasser des Interims hätten in der Lehre von der Buße und von den Sacramenten den Glauben ausgeschlossen, und den allgemeinen Synoden ihre Macht über den Glauben zu bestimmen wiedergegeben, sich vom Geiste der lutherischen Kirche entfernt und dem Pabste sich wieder unterworfen. Viele abergläubische und papistische Ceremonien hätten sie als adiaphora (davon heißt dieser Streit auch der adiaphoristische) zugelassen, und dadurch der Wiedereinführung des Pabstthums vorgearbeitet. Bei dem gefährlichen Zustande der lutherischen Kirche müsse man auch in gleichgültigen Dingen nicht nachgeben, weil dieß nicht nur eine gewissenlose Furcht vor dem Kaiser zeige, sondern weil Gefahr sey, daß mit den alten Ceremonien auch der alte Aberglaube beim Volke sich wieder einfinde, und die äussere Annäherung an die päbstliche Kirche zu einer innern werde.

Wie der interimistische Streit in der Furcht vor gefährlicher Annäherung an die römische Kirche seinen Grund gehabt hatte, so betraf der osiandrische Streit die Hauptlehre der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung. Osiander hatte die Rechtfertigung im Gegensatze gegen die lutherische Lehre, welche sie als die Gerechterklärung des Menschen durch Gott bestimmte, und genau von der Erneuerung und Heiligung unterschied, als Gerechtmachung durch Gott erklärt, in welcher Erneuerung und Heiligung mit enthalten seyen. Der Mensch werde um des Verdienstes Christi willen

von Gott losgesprochen, diese Lossprechung nütze aber dem Menschen nur dann, wenn die Gerechtmachung als die eigentliche Rechtfertigung dazukomme. Durch seinen Tod habe uns Christus von dem Zorne Gottes und von Tod und Hölle erlöset, der Einzelne aber werde erst dann gerecht, wenn Christus den Glauben in ihm wecke und die Sünde tilge. Es sey die Mittheilung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes, welche den Menschen gerecht mache, und diese wesentliche Gerechtigkeit Gottes sey Christus selber, der sich auf geheime Weise mit dem Menschen verbinde, seiner Kraft und seinem Wesen nach in dem Menschen wohne, und gewissermassen ein Fleisch mit ihm werde. Der Mensch sey nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, dieses Ebenbild sey die ganze verherrlichte Substanz der menschlichen Natur Christi, oder das von Ewigkeit im Testamente Gottes vorhandene Ideal dieser Substanz gewesen, durch welche Christus sich mit uns vereinige. Im Evangelio sey ein äusseres, und ein zweifaches inneres Wort. Das eine innere Wort sey der Sinn des äussern Wortes, mit diesem einen innern Worte sey aber das andre innere Wort verbunden, welches das wesentliche Wort des Vaters, d. h. der Logos oder Christus selbst sey. Indem der Glaube das eine innere Wort auffasse, fasse er damit zugleich das andre, Christum oder den Logos selbst, auf.

Die Folge des langen Streites, welcher sich über diese Sätze erhob und die ganze lutherische Kirche in Bewegung setzte, war die allgemeine Verwerfung der osiandrischen Ansicht. Einer der heftigsten Gegner Osianders war der Mantuaner Franz Stancarus gewesen, der ein Jahr lang die Theologie und die hebräische Sprache in Königsberg gelehrt und gegen Osiander behauptet hatte, daß Christus nicht nach seiner göttlichen, sondern bloß nach seiner menschlichen Natur unsre Gerechtigkeit genannt werden könne, weil er bloß nach dieser unser Mittler und Erlöser geworden sey. Diese Behauptung wurde von den lutherischen Theologen einstimmig verworfen, obgleich Stancarus nicht,

wie seine Gegner behaupteten, die Vereinigung der beiden Naturen in Christo geläugnet hatte, was sie daraus folgerten, daß er geäussert hatte, Christus könne schon aus dem Grunde nicht seiner göttlichen Natur nach Mittler seyn, weil er in diesem Falle Mittler und Parthei in einer Person seyn müßte. Stancarus aber hatte ausdrücklich bemerkt, daß er die göttliche Natur nicht von der Person Christi ausschließe, sondern daß er ihr bloß keinen Theil am Mittleramte gebe, weil der Mittler ja sterben mußte, Christus aber bloß seiner menschlichen Natur nach sterben konnte, und sein Blut, das uns versöhnte, gleichfalls seiner menschlichen Natur angehörte.

Mit dem interimistischen Streite hieng der majoristische über das Verhältniß der guten Werke zur Seligkeit zusammen. Eine gewisse Nothwendigkeit der guten Werke hatte das Leipziger Interim zugegeben, und Major hatte dieselbe besonders vertheidigt. Amsdorf hatte ihn darüber angegriffen, und ihm vorgeworfen, daß er behauptet habe, der Glaube mache fürnemlich selig, was Major läugnete, und die guten Werke seyen nothwendig zur Seligkeit, was er zugab, aber mit der Einschränkung, daß die guten Werke die Rechtfertigung nicht verdienten, sondern daß allein Christi Tod die Rechtfertigung erworben habe, und daß allein der Glaube sie empfange. Die lutherischen Theologen erklärten sich insgesammt gegen diese Behauptung, welche Major besonders dadurch zu begründen gesucht hatte, daß er nachwies, wie aus dem Glauben immer gute Werke entstehen müßten, und wie man aus Gehorsam gegen Gott zu guten Werken verpflichtet sey. Amsdorf stellte, den Behauptungen Majors entgegen, den Satz auf, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seyen, insofern von denselben die Seligkeit ganz oder zum Theil abhängig gemacht würde.

Die lutherischen Theologen hatten nicht bloß diesen Satz von einer gewissen Nothwendigkeit der guten Werke im Interim anstößig gefunden, sondern auch andre semipelagianische Sätze in demselben nachgewiesen und angegrif-

sen, welche Pfeffinger vertheidigte, und dadurch den synergistischen Streit veranlaßte. Dieser hatte seine entferntere Veranlassung in der Aenderung, welche in Melanchthons Ansichten über den freien Willen vom Jahre 1536 an vorgegangen war. Vor dieser Zeit hatte Melanchthon wie Luther die augustinische Ansicht vom freien Willen, die er aber vom Jahre 1536 an dahin änderte, daß der Mensch die Freiheit des Willens nicht ganz, sondern nur in der Art verloren habe, daß er ohne die Gnade und den heiligen Geist nichts Gutes thun könne. Der Wille wirke bei der Bekehrung, er wirke aber erst dann, wenn der heilige Geist ihn erregt habe. Diese Ansicht Melanchthons hatte, da Luther sie nie mißbilligt hatte, viele Anhänger in der lutherischen Kirche gefunden, und Pfeffinger hatte sie im Jahre 1555 öffentlich vorgetragen. Im Jahre 1558 erklärte sich Amsdorf heftig dagegen und beschuldigte Pfeffingern, daß er mit Thomas und Duns Scotus behaupte, der Mensch könne aus natürlichen Kräften seines freien Willens sich zur Gnade schicken und bereiten, daß ihm der heilige Geist gegeben werde. Da die Wittenberger und Melanchthon selbst sich Pfeffingers annahmen, so gestaltete sich dieser Streit zu einem Kampfe zwischen den beiden feindlich einander entgegenstehenden Universitäten Jena und Wittenberg, und von Jena aus führte nun besonders Flacius den Angriff. Dieser stellte den Behauptungen, welche Pfeffinger zu seiner Vertheidigung vorgetragen hatte, daß der menschliche Wille bei der Einwirkung des heiligen Geistes zu guten Werken nicht ausgeschlossen sey, daß der Mensch sich dabei nicht als ein Klotz oder Stein verhalte, sondern daß der heilige Geist in und mit ihm wirke, und durch das Wort den Menschen erleuchte und zur Tugend reize, und daß der Mensch dieser Anregung des heiligen Geistes folgen und gegen die Hindernisse seines Fleisches zu Gott beten müsse, daß endlich einige selig würden, weil sie dem heiligen Geiste folgten, und andere nicht, weil sie ihm widerstrebten, diesen Behauptungen stellte Flacius folgende Sätze entgegen. Der

durch die Erbsünde verdorbene Mensch kann in Beziehung auf Gott und Religion durchaus nichts Gutes leisten, weil sein Wille zum Guten todt ist, und weil er alle guten Kräfte und Meinungen verloren hat; Verstand, Wille und Leidenschaften des Menschen sind von allen Kräften der Finsterniß durchdrungen und überwiegend zum Bösen geneigt, und Gott allein kann durch sein Wort, durch die Sacramente und durch den heiligen Geist den Menschen bekehren, ziehen, erleuchten, ihm den Glauben schenken, ihn rechtfertigen und erneuern, und anstatt des Bildes des Teufels das göttliche Bild in ihn setzen; in diesem Leben wird das Verderben unsrer Natur nie ganz gehoben, denn unser natürlicher Wille widerstrebt Gott fortwährend, und alles Gute kann nur durch Gottes Kraft im Menschen bewirkt werden.

Ueber diese Sätze spalteten sich die jenaischen Theologen selbst, und es entstand ein neuer Streit zwischen den Anhängern des Flacius und den gemäßigteren Theologen, deren Hauptorgan Strigel war. Dieser lehrte in Bezug auf die streitige Frage, daß der durch den Sündenfall verdorbene Mensch von der ihm angeschaffenen Willenskraft in Bezug auf das Gute bloß den modum agendi behalten habe, und als mitwirkend zum Guten nur insofern betrachtet werden könne, als ihn Gott nach seiner vernünftigfreien Natur zum Guten bestimmt habe. Der Anfang der Bekehrung komme von Gott, der den Menschen durch das Wort ziehe, der Mensch wirke bei der Bekehrung in einer andern Art als die natürliche Wirkungsart der Dinge sey, und der freie Wille sey durch den Sündenfall nicht verloren, sondern nur verdorben, die natürliche Wirkungsart des Willens durch die Erbsünde nicht vernichtet, sie sey von der Substanz des Willens verschieden, aber eine wesentliche Eigenheit der Substanz. Diese Substanz sey die Kraft zu wollen, der modus agendi sey die Form, unter welcher jene Kraft wirke. Die efficacia habe der Wille verloren, die aptitudo oder capacitas nicht, und so seyen durch die

Erbsünde die Kräfte des Menschen nicht nur gehemmt, sondern auch geschwächt.

Dagegen behaupteten die Flacianer, daß der Wille des Menschen in seinem natürlichen verdorbenen Zustande zur Bekehrung des Menschen und zum Guten in keiner Weise wirke, weil durch die Sünde alle Kräfte des Menschen für das Gute verloren gegangen und nur auf das Böse gerichtet seyen, so daß der Mensch sich bei der Bekehrung und Wiedergeburt nur passiv verhalten könne, mit fortdauernd widerstrebendem Willen.

Flacius hatte bei dem Gespräche, welches (1560) zwischen ihm und Strigel in Weimar gehalten worden war, den Satz aufgestellt, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen sey, und diesen Satz später in einer eignen Abhandlung vertheidigt. Darüber zerfiel er mit seinen Freunden selbst und es entspann sich über diesen Satz ein langdauernder Streit. Flacius hatte seinen Satz dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß er den Begriff des accidens anders als sein Gegner nahm. Diese nemlich verstanden unter accidens alles, was in einem Subjekte seyn und nicht seyn könne, ohne daß das Subject aufgehoben werde, Flacius aber behauptete, daß zuweilen die Substanz bleibe, aber so verändert werde, daß nicht bloß eine Veränderung per accidens angenommen werden könne. Das Verderben der Erbsünde nun habe alle, auch die natürlichen und wesentlichen Kräfte des Menschen so ergriffen, daß der Mensch in und nach seiner Natur verdorben sey. Der Mensch habe, nachdem die Erbsünde in ihn eingetreten sey, nicht aufgehört, Mensch zu seyn, aber er sey ein verdorbener Mensch geworden. Seine formelle Substanz sey durch die Erbsünde verändert, nicht seine materielle Substanz. Die Substanz der Erbsünde sey keine eigne von dem Menschen verschiedne aus einer eignen Materie bestehende Substanz, sie sey auch nicht der ganze Mensch, sondern nur die substantielle Form seines ehemals edleren Theiles, d. h. seiner Vernunft und seines Willens. Die Erbsünde sey nicht die ganze Substanz, nicht

die Person des Menschen selbst, sondern die wesentliche Form, das Bild des verdorbenen Menschen.

Zu diesen bedeutenden und tief eingreifenden Streitigkeiten in der lutherischen Kirche kam noch ein weniger bedeutender über die Höllenfahrt Christi. Der Hamburgische Prediger Aepinus hatte (1544) behauptet, daß Christus zur Zeit seiner Höllenfahrt sich noch nicht in dem Stand seiner Erhöhung befunden habe, sondern daß die Höllenfahrt die letzte Stufe derjenigen Erniedrigung gewesen sey, welche zu seinem Erlösungswerke gehört habe. In der Hölle habe er für die Sünden der Menschen gebüßet, um durch diese Büßung sie von den Höllenstrafen zu befreien. Sein Leib sey im Grabe geblieben, und bloß seine Seele sey in der Hölle gewesen. (Ps. 16, 10. Apost. 2, 14.) Ueber diese Vorstellung wurde Aepinus von seinen Kollegen angefochten, und da die vermittelnden Schritte des Magistrats den Streit nicht zu stillen vermochten, so wurde das Gutachten der Wittenberger Theologen eingeholt, welches dahin ausfiel, daß eine bestimmte Fassung dieser Lehre noch nicht bestehe, und daß man, nach Luthers Ansicht, darüber nicht weiter nachgrübeln müsse.

Die bisher angeführten Streitigkeiten in der lutherischen Kirche hatten ihre Veranlassung theils in der Furcht, sich der katholischen Kirche zu sehr zu nähern, theils in dem Wunsche einzelne Artikel genauer zu bestimmen. Einen weitern Kreis von Gegenständen umfaßte der Streit mit Schwenkfeld. Dieser schlesische Theologe war im Anfange ein Freund der lutherischen Reformation und ein Beförderer derselben, obgleich sie ihm nicht ganz genügte, weil seiner Ansicht nach eine Reformation dahin wirken sollte, daß die Lehre sich im Leben zeige und eine Kirche von Heiligen sich bilde. Er fürchtete (1524) den Mißbrauch, welcher von den lutherischen Hauptlehren von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, vom freien Willen und von dem Werthe der Werke gemacht werden könnte, und nahm besonders lebhaften Antheil an dem Abendmahlsstreite, da er überzeugt war,

daß die Einsetzungsworte keinen andern Sinn hätten, als: Mein Leib ist eben das, was das Brod ist, d. h. eine wahrhafte Speise, ein wirksames Erhaltungsmittel des ewigen Lebens. Diese Ansicht, die er heftig vertheidigte, entzweite ihn mit Luthern, und diese Entzweiung wuchs, da er (1527) die Behauptung aufstellte, daß bei der Wiedergeburt das innere Wort alles thue, und daß das äussere Wort ohne das innere nichts wirke. Die Entzweiung wurde noch größer, da Luther heftig gegen Schwenkfeld auftrat, der sich mit den Schweizern verbunden hatte, und Schwenkfeld erklärte nun, daß das Menschliche aus Luthers Lehre weggenommen werden müsse, weil er die guten Werke und das Gesetz Gottes beeinträchtige und einen todten Buchstabenglauben aufrichte, die Gewissen zwingen wolle, und anstatt der Liebe, Zank und Zorn unter die Prediger seiner Kirche gebracht habe. Später (1531) griff er die Augsburgische Confession an, vertheidigte die Wiedertäufer, behauptete, daß im A. T. weder Glaubensgerechtigkeit, noch Gnade der Rechtfertigung, noch heiliger Geist gewesen sey, und daß deshalb alle Väter des A. T. in die Hölle gekommen, und erst durch Christi Himmelfahrt erlöst worden seyen. 1538 trug er dann seine Ansicht von der Göttlichkeit des menschlichen Fleisches Jesu ausführlich vor, nach welcher Christus seiner menschlichen Natur nach kein Geschöpf, sondern auch seinem Fleische nach aus Gott entsprungen, also auch nach dem Fleische der natürliche Sohn Gottes gewesen sey.

Ausser diesem Satze lehrte Schwenkfeld noch, daß das seligmachende Wort, welches in der Schrift erwähnt werde, nicht das geschriebene Wort, sondern Christus der Logos selbst sey, und daß der Mensch nur durch die Einwirkung der göttlichen Substanz auf seine Substanz umgeschaffen werden könne. Deshalb habe der Logos menschliches Fleisch annehmen, und dieß Fleisch habe von der Substanz und Kraft der Gottheit durchdrungen werden müssen. Nur die Geistestaufe sey wirksam, nicht die Wassertaufe, und des-

halb sey die Kindertaufe zu verwerfen. Christi Leib werde nicht bloß im Abendmahl und nicht vermittelst des Brodes und des Weines mündlich genossen, sondern der Mensch könne Fleisch und Blut Christi nur durch den Glauben genießen, der Glaube aber gehe nicht vom Verstande aus, sondern sey ein Uebernatürliches, ein von Gott geschaffener neuer Sinn für den innern Menschen. Die Elemente beim Abendmahl seyen Symbole, und Ungläubige könnten das Abendmahl nicht genießen. Es sey gefährlich, zu lehren, daß die Gesetze Gottes nicht erfüllt werden könnten, Gott wolle, daß seine Gesetze gehalten würden, und sie könnten gehalten werden. Ohne einen ordentlichen Bann sey eine rechte Kirche nicht denkbar, da die Kirche eine Versammlung der Gläubigen sey, und nur ein wiedergeborener Lehrer könne sein Amt mit Nutzen treiben, und die Sacramente recht verwalten.

Die Unruhen, welche durch die bis jetzt angeführten Streitigkeiten, unter welchen die Abendmahlsstreitigkeit nicht erwähnt ist, weil diese die Trennung der lutherischen und reformirten Kirche veranlaßte, und bei der Nachricht über die Bestimmung der Dogmen in der reformirten Kirche vorgetragen werden wird, in der lutherischen Kirche hervorgebracht hatten, erregten den lebhaften Wunsch einer bestimmten allgemein geltenden kirchlichen Fassung der Dogmen der lutherischen Kirche. Die Concordienformel erfüllte diesen Wunsch.

Da die bedeutendsten Streitigkeiten zwischen den Flacianern und den Anhängern des Melanchthon geführt wurden, so giengen die Vereinigungsversuche zunächst vom J. 1556 auf diese beiden Partheien. Im Fortgange dieser Versuche schieden sich dann mehrere Partheien aus, indem zwischen die eifernden Flacianern, welchen sich die strengen lutherischen Orthodoxen in Niederdeutschland angeschlossen hatten, und die Anhänger Melanchthons (die Philippisten) eine Anzahl gemäßigter Orthodoxen in die Mitte trat, und nach langen Verhandlungen zwischen diesen Partheien wurde von einem großen Theile der lutherischen Kirche ein Aufsatz

unterschrieben, der von seinem Zwecke den Namen Concordienformel erhielt. Alle diejenigen Sätze, welche im Laufe der Reformation streitig geworden waren, erhielten durch die Concordienformel kirchliche Bestimmung, und sie behandelte deshalb die Lehren von der Erbsünde, vom freien Willen, *) von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott, von den guten Werken, von Gesetz und Evangelium, vom dritten Brauch des Gesetzes, vom Abendmahl, von der Person Christi, von der Höllenfahrt, von den Adiaphoren und von der ewigen Prädestination und Wahl Gottes.

In Bezug auf die Erbsünde setzte sie einen Unterschied zwischen der Natur des Menschen (vor und nach dem Falle) und der Erbsünde, weil die Gleichstellung von Natur und Erbsünde gegen die Lehre von der Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung unsres Fleisches streite, indem Gott Leib und Seele geschaffen, und Christus unsre Natur angenommen habe, und sie erlöse, heilige und von den Todten erwecke. Die menschliche Natur sey aber durch die Erbsünde ganz verderbt, und es sey deshalb irrig, zu lehren, daß die Erbsünde nur eine Schuld wegen fremder Verwirkung ohne Verderbniß unsrer Natur sey, daß die bösen Lüste nicht Sünde, sondern anerschaffene, wesentliche Eigenschaften der Natur seyen, welche auch nach dem Falle unverderbt sey, daß die Erbsünde nur ein Makel von aussen sey, oder nur ein äusserliches Hinderniß der guten, geistigen Kräfte, nicht eine Beraubung derselben sey, und daß der Mensch auch in geistlichen Sachen noch etwas Gutes an

*) Die Bestimmungen über die Lehre vom freien Willen waren aus dem Streite des Erasmus mit Luther über diesen Gegenstand hervorgegangen, in welchem Erasmus aus biblischen Stellen den Beweis zu führen versucht hatte, daß bei der Besserung des Menschen der freie Wille etwas, die Gnade Gottes aber das meiste thue, Luther aber die augustinische Prädestinationslehre vorgetragen, und besonders den Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgenen Willen Gottes hervorgehoben hatte.

sich habe; es sey eben so falsch, zu lehren, daß die Erbsünde als etwas Wesentliches durch Satan in unsre Natur eingegossen sey, daß nicht der natürliche Mensch, sondern etwas andres im Menschen sündige, daß die Erbsünde des Menschen Natur, Substanz und Wesen sey. Die Erbsünde sey nicht eine Sünde, die man thut, sondern sie stecke in der Natur auch ohne böse Gedanken, Worte und Werke; Natur heiße zuweilen das Wesen des Menschen, und zuweilen Art und Unart eines Dinges, und die Worte substantia und accidens solle man nicht in Predigten, sondern nur in gelehrten Abhandlungen gebrauchen. Ueber den freien Willen wurde bestimmt, daß des Menschen Verstand und Vernunft in geistlichen Dingen blind ist, daß der unwiedergeborne Wille von Gott abgewendet und als ein Feind Gottes nur Lust zum Bösen hat, und todt zum Guten ist, und daß Gott der heilige Geist die Bekehrung nicht ohne Mittel, sondern durch die Predigt des göttlichen Wortes wirkt. Fälschlich also werde behauptet, daß ein blindes Geschick den Menschen bestimme, daß der Mensch aus eignen Kräften sich zu Gott bekehren, oder den Anfang seiner Bekehrung machen, dieselbe aber nur durch den heil. Geist vollenden könne, daß der Mensch, wenn der heilige Geist den Anfang gemacht habe, aus eignen Kräften etwas, wenn auch wenig thun, sich zur Gnade bereiten und sie ergreifen könne; eben so falsch sey es, daß der wiedergeborne Mensch das Gesetz vollkommen erfüllen könne, und daß diese Erfüllung seine Gerechtigkeit vor Gott sey, so wie, daß der Mensch von Gott ohne Mittel, ohne Predigt und Sacrament gezogen, erleuchtet, gerecht und selig gemacht werde, und daß Gott in der Wiedergeburt die Substanz des alten Adam, besonders die vernünftige Seele ganz vernichte, und ein neues Wesen der Seele aus Nichts schaffe, und so wurden auch die falsch verstandenen Sätze verworfen, daß der Wille des Menschen vor, in und nach der Bekehrung dem heiligen Geiste widerstrebe, und daß der heilige Geist auch denen gegeben werde, die ihm vorsätzlich und beharrlich widerstreben.

Was die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott betrifft, so ist, lehrt die Concordienformel, Christus unsre Gerechtigkeit weder nach der göttlichen noch nach der menschlichen Natur allein, sondern der ganze Christus nach seinen beiden Naturen, allein in seinem Gehorsam, den er als Gott und als Mensch dem Vater bis in den Tod geleistet, um uns Vergebung der Sünden und ewiges Leben zu verschaffen. Unsre Gerechtigkeit vor Gott ist, daß uns Gott die Sünde vergiebt, aus lauter Gnade ohne irgend unser Verdienst, daß er uns die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi zurechnet, und uns wegen derselben zu Gnaden annimmt und für gerecht hält. Das Mittel und Werkzeug, womit wir Christum und in Christo die Gerechtigkeiit, die vor Gott gilt, ergreifen, ist allein der Glaube, der uns als Gerechtigkeit zugerechnet wird. Dieser Glaube ist nicht bloß die Kenntniß der Geschichten von Christo, sondern die Gabe Gottes, wodurch wir Christum unsern Erlöser im Wort des Evangeliums recht erkennen, und auf ihn vertrauen, daß wir allein um seines Gehorsams willen aus Gnaden Vergebung der Sünden haben. Rechtfertigen heißt absolviren und in demselben Sinne brauchte die Apologie der Augsburgischen Confession die Worte regeneratio und vivificatio. Die Rechtgläubigen und wahrhaft Wiedergeborenen sollen bei aller Schwachheit an ihrer Gerechtigkeit, die ihnen durch den Glauben zugerechnet wird, und an ihrer Seligkeit nicht zweifeln. Der wahrhaft lebendige Glaube kann mit dem Sündevorsatz nicht bestehen, sondern ist durch die Liebe thätig. Es ist falsch, zu lehren, daß Christus unsre Gerechtigkeit allein nach der göttlichen oder allein nach der menschlichen Natur sey, daß rechtfertigen heiße gerecht machen, daß der Glaube nicht allein den Gehorsam Christi, sondern seine in uns wohnende göttliche Natur anschaue, die durch ihre Einwohnung unsre Sünde bedecke, daß der wahre Glaube in einem unbußfertigen und beharrlichen Sünder bleiben könne, daß nicht Gott selbst, sondern die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnten, daß der Glaube darum

selig mache, weil die Erneuerung in der Liebe gegen Gott und die Nächsten durch den Glauben in uns angefangen werde, daß der Glaube den Vorzug in der Rechtfertigung habe, daß aber auch die Erneuerung in der Liebe zu unsrer Gerechtigkeit vor Gott in untergeordnetem Grade gehöre, daß die Rechtfertigung theils durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, theils durch den angefangenen neuen Gehorsam oder zugleich durch beide geschehe, daß die Verheißung der Gnade uns durch den Glauben im Herzen, und durch das Bekenntniß mit dem Munde und durch andre Tugenden zugeeignet werde, und daß der Glaube nicht ohne die guten Werke rechtfertige.

Die guten Werke, so lehrt die Concordienformel, folgen dem wahrhaftigen Glauben, in Bezug auf die Seligkeit und die Rechtfertigung vor Gott aber kommen sie nicht in Betracht; alle Menschen, die Wiedergeborenen besonders müssen gute Werke thun, sie sind auch den Wiedergeborenen nöthig, auch sie sollen und müssen sie thun, aber ohne Zwang, aus schuldigem, freien Gehorsam. Der Wiedergeborene kann nicht Gutes thun oder lassen, wenn er will, und im Glauben beharren, wenn er vorsätzlich in Sünden bleibt. Der freigewordene Mensch thut gute Werke nicht aus knechtischer Furcht, sondern aus kindlicher Liebe, obgleich seine Freiwilligkeit nicht vollkommen, sondern noch voll Schwachheit ist, die aber der Herr seinen Erlösten nicht zurechnet. Nicht die Werke erhalten den Glauben und die Seligkeit in uns, sondern der Geist Gottes durch den Glauben, und die Werke bezeugen, daß der Geist Gottes in uns ist. Es ist falsch, zu lehren, daß die guten Werke nothwendig zur Seligkeit sind, und daß niemand ohne gute Werke selig werden kann, falsch auch, daß sie schädlich zur Seligkeit sind, und daß Glaube und Einwohnung des Geistes nicht durch muthwillige Sünde verloren werden, sondern daß die Heiligen und Auserwählten den heiligen Geist auch dann behalten, wenn sie in Todsünden fallen.

Gesetz und Evangelium, lehrt die Concordienformel wieder, sind zu unterscheiden. Jenes ist eine göttliche Lehre, welche lehrt, was recht und anständig ist, und die Sünde und alles, was Gott nicht gefällt, straft. Alles, was die Sünde straft, gehört zur Predigt des Gesetzes. Das Evangelium ist eine Lehre, die da lehrt, was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten hat, und durch dasselbe verdammt ist, nemlich daß Christus alle Sünden gebüßet und bezahlet, und uns ohne Verdienst Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben verschafft hat. Das Evangelium ist, als ganze Lehre Christi die Predigt von der Buße und Vergebung der Sünden, im Gegensatze gegen das Gesetz eine Trostpredigt, die auf das Verdienst Christi weiset. Durch das Gesetz lernen die Menschen die Sünde erkennen, und fälschlich wird das Evangelium eine bloße Buß- und Strafpredigt genannt.

Das Gesetz hat drei Zwecke (usus), äusserliche Zucht, Hinführung zur Erkenntniß der Sünden, und Regelgebung für das Leben der Wiedergeborenen. Obgleich Christus die Bekehrten vom Zwange des Gesetzes befreit hat, so sind sie doch nicht ohne Gesetz, sondern sollen sich als Erlösete Tag und Nacht im Gesetz üben. Also muß auch den Rechtgläubigen und Bußfertigen das Gesetz gepredigt werden, weil ihre Wiedergeburt und Erneuerung hienieden noch unvollkommen und ein beständiger Kampf ist. So lange die Werke bloß durch die Drohung des Gesetzes erwirkt werden, sind sie Werke des Gesetzes, wenn sie der Geist in den Wiedergeborenen wirkt, sind sie Früchte des Geistes. Das Gesetz aber ist bei Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen dasselbe, nemlich der unwandelbare Wille Gottes. Es ist daher falsch, zu lehren, daß das Gesetz bloß bei Ungläubigen, Unchristen und Unbußfertigen gepredigt werden solle.

Die Lehre von der Person Christi trägt die Concordienformel folgendermassen vor. In Christo sind göttliche und menschliche Natur persönlich vereinigt, so daß ein eini-

ger Sohn Gottes und des Menschen Sohn ist, nicht zwei Christus. Beide Naturen sind unvermischt; jede behält ihre Eigenschaften, die keiner der andern sich mittheilen; aber die persönliche Vereinigung verursacht die innigste Gemeinschaft zwischen beiden Naturen, aus welchen alles kömmt, was menschlich von Gott und göttlich von Christo gesagt wird. Gott ist Mensch, und Mensch ist Gott, und Maria hat nicht einen bloßen Menschen, sondern den wahrhaftigen Sohn Gottes empfangen und geboren, und nicht ein bloßer Mensch, sonderu der mit Gott persönlich vereinigte Mensch hat für uns gelitten, nach Eigenschaften der menschlichen Natur, die er zur Einigkeit seiner göttlichen Person angenommen und sich zu eigen gemacht hat. Des Menschen Sohn sitzt realiter nach der menschlichen Natur zur Rechten Gottes. In seiner Erniedrigung hat er sich dieser Majestät entäussert, im Stande der Erhöhung ist er auch als Mensch allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, und kann also auch seinen Leib im Abendmahle gegenwärtig seyn lassen.

Es werden in Bezug auf die Lehre von der Person Christi die Irrthümer der Nestorianer, Eutychianer, Marcioniten und Arianer verworfen, und als falsche Behauptungen angeführt, daß die persönliche Einigung bloß die Namen gemein mache, daß diese Einigung bloß in Worten bestehe, daß die menschliche Natur Christi ein unendliches Wesen, eben so wie die Gottheit, geworden, in die menschliche Natur ausgegossen, von Gott nach Kraft und Eigenschaft gesondert, und eben so wie Gott allgegenwärtig sey, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nur an einem Orte seyn könne, daß nur die Menschheit Christi für uns gelitten habe, daß Christus bloß seiner Gottheit nach im Worte und im Sacramente und in allen Nöthen bei uns sey, daß Christus als Mensch nicht allmächtig sey und keine göttlichen Eigenschaften haben könne, und daß er nur eine höhere Macht als die Geschöpfe habe, nicht allwissend sey, Gott nur unvollkommen erkenne, und daß er so lange er auf Erden lebte, seine Gewalt verloren gehabt habe.

Ueber die Höllenfahrt Christi solle nicht disputirt werden. Adiaphora, als Ceremonien, die in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern bloß der guten Ordnung halber angeordnet würden, seyen an sich kein Gottesdienst und die Gemeinde könne sie zweckgemäß ändern, jedoch mit Rücksicht auf die Verhältnisse. In Verfolgungen solle man in diesen Stücken, um der Wahrheit des Evangeliums nichts zu vergeben, und um Aergerniß zu verhüten, nichts nachgeben, die Gemeinden unter sich aber sollten über verschiedne Ceremonien nicht streiten. Es sey aber falsch, zu behaupten, daß Menschengebote an sich ein Gottesdienst seyen, daß man zu Ceremonien zwingen könne, daß man in der Verfolgung die Adiaphora verläugnen dürfe. In Bezug auf Prädestination und Erwählung wird der Unterschied zwischen praescientia und praedestinatio als besonders wichtig hervorgehoben. Die praescientia, nach welcher Gott alles weiß, ehe es geschieht, geht über Gute und Böse, und ist keine Ursache der Sünde (da diese im verkehrten Willen des Menschen liege), auch keine Ursache des Verderbens der Menschen, sondern sie ordnet das Böse und setzt ihm ein Ziel, und macht, daß es den Erwählten zum Heile gereicht. Die Prädestination, d. h. die ewige Erwählung, geht bloß auf die Guten, und ist die Ursache ihrer Seligkeit, die sie schafft, und das dazu gehörige ordnet, und auf diese Prädestination ist unsre Seligkeit fest gegründet; sie liegt nicht in einem geheimen Rathschluß Gottes, sondern in dem Worte Gottes, welches sie offenbart. Dieß Wort Gottes führt uns zu Christo, dem Buche des Lebens, der alle Sünder zu sich ruft und ihnen Erquickung verheißt, und der ernstlich will, daß alle Menschen zu ihm kommen und sich helfen lassen. Er läßt uns deshalb sein Wort hören, und verspricht uns den heiligen Geist dazu. Die Erwählung muß nicht aus der Vernunft erkannt werden, weil diese zum Leichtsinn, und nicht aus dem Gesetze, weil dieses zur Verzweiflung führt, sondern bloß aus dem Evangelio, welches lehrt, daß Gott sich aller erbarme, und alle

selig machen will. Die Berufenen, welche nicht erwählt werden, sind selbst Schuld an ihrer Nichterwählung. Der Christ soll nach dem Willen Gottes leben, und dadurch die Abwege des Leichtsinns und der Verzweiflung vermeiden.

Irrthümlich werde behauptet, daß Gott nicht wolle, daß alle Menschen Buße thun und dem Evangelium glauben sollen, daß es dem berufenden Gotte nicht Ernst sey, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen, daß er nicht wolle, daß jedermann selig werde, sondern daß er durch seinen Rathschluß viele zum Verderben verordne, und daß nicht bloß in der Barmherzigkeit Gottes und in dem Verdienste Christi, sondern auch in uns eine Ursache der Wahl sey.

So hatte die Concordienformel, immer mit Voraussetzung der früher bestimmten und von den Reformatoren nicht angefochtenen Lehren, diejenigen Dogmen bestimmt, deren Sinn und Fassung zwischen den verschiedenen Partheien in der lutherischen Kirche streitig geworden waren, und es ergiebt sich hieraus das Verhältniß der Reformation zur Geschichte der Dogmenentwicklung überhaupt.

Die Reformation hatte vom Anfang an nicht die Absicht, ein neues Dogmensystem aufzustellen, sondern das ursprüngliche auf den dogmatischen Inhalt der Bibel gegründete wiederherzustellen, und das bestehende nach dem einzig möglichen Maßstab, nach der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Worte selbst zu prüfen. Luthers Opposition war von der Bestreitung eines offenbaren Mißbrauchs ausgegangen, dessen Zusammenhang mit den wichtigsten Glaubenslehren die Forschung auf diese selbst leitete, und zu Resultaten führte, welche Luther im Anfänge selbst nicht in ihrem ganzen Umfange vorausgesehen hatte; obgleich schon in seiner ersten Abhandlung, wie gezeigt worden ist, der Keim der ganzen Reformation enthalten war. Die Prüfung desjenigen, was durch die unrichtige Anwendung der aristotelischen Philosophie in die Glaubenslehre gekommen war, und die richtige Darlegung der Lehren von der Gnade und von dem Verhältnisse des Gesetzes zum Evangelium, konnte

nur durch das Zurückgehen auf die einzige Quelle der Glaubenslehren, die heilige Schrift, und durch die historische Nachweisung der Entstehung des Glaubenssystems der bestehenden Kirche begründet werden. Die Reformation setzte nur fort, was die ältere Kirche selbst hinsichtlich eines bedeutenden Theiles der Glaubenslehren gethan hatte. Denn vom Anfang an war es, wie aus dem ersten Buche dieser Geschichte erhellt, die Sorge der Kirche gewesen, alles Fremdartige mit dem Ganzen der christlichen Lehre Unvereinbare auszuscheiden. So waren die irrigen Sätze der gnostischen und manichäischen Religionsphilosophie durch die Lehre der Kirche als unchristlich nachgewiesen, und dadurch ihre Verwerfung von Seite der Kirche vorbereitet worden; die irrige Anwendung philosophischer Sätze zur Erklärung der Dreieinigkeitslehre überhaupt, und der Lehre vom Sohne insbesondre, hatte Widerspruch und Widerlegung durch die Lehrer und bestimmtere Fassung dieser Artikel in den Glaubensbekenntnissen veranlaßt, und als die neuplatonische Philosophie durch Origenes und seine Schule mächtigen Einfluß auf die dogmatische Darstellung gewonnen, und im arianischen Streite theils eine anscheinend unbefangene Exegese, theils die Anwendung einer populären, und, bei den strengern Arianern, der aristotelischen Philosophie die Hauptlehre des Christenthums angefochten hatte, verwarf die Kirche jene und diese, und stellte den verschiedenartigen Gestaltungen der Lehre, welche aus der ungeregelten Anwendung der Philosophie und der Auslegung hervorgegangen waren, die biblische Lehre entgegen, und so hatte auch im pelagianischen Streite die Bibellehre gegen die scheinbar einleuchtendere und gefälligere Ansicht den Sieg davongetragen. Die Hauptlehren des Christenthums waren im naturgemäßen Gange der Entwicklung immer vollständiger und tiefer erkannt worden, und die Reformation nahm diese Erwerbnisse der früheren Kirche als wohlbegründete Darstellung der biblischen Lehre auf, und stellte sie wie die alte Kirche an die Spitze ihrer Glaubensbekenntnisse. Jene Versuche aber,

welche eine unvollkommne Exegese, und das Bestreben, einem philosophischen Systeme das Christenthum anzupassen, in der früheren Kirche hervorgerufen hatte, erneuerten sich in andrer Weise von der Zeit an, da die aristotelische Philosophie in der abendländischen Kirche erst theilweise, dann vollständig auf das Glaubenssystem in der Kirche angewandt, und die Auctorität der Glosse und des Aristoteles dem Schriftworte gleichgestellt wurde. Welche Wirkung dieß auf die einzelnen Lehren selbst hatte, wie zu den Sätzen des Glaubensbekenntnisses neue Sätze hinzugefügt und dadurch die einfache Gestalt des biblischen Glaubenssystemes verändert wurde, ist im zweiten Buche nachgewiesen worden. Eine unbefangene Forschung in der Schrift, wie die Reformatoren sie übten, mußte die Abweichungen der bestehenden Lehre von der Schriftlehre darthun, die historische Forschung mußte nachweisen, wie es zu diesen Abweichungen gekommen sey. Luther und seine Freunde haben beides gethan; von der Schriftforschung und dem historischen Studium ist die Reformation fortwährend unterstützt worden, wie sie von beiden ausgegangen war.

Um den Hauptsatz der christlichen Lehre, Jesus ist der Christ, und um die Fragen, die sich demselben zunächst anschließen, wie ist Jesus der Christ gewesen, in welcher Art hat er die Erlösung bewirkt, und wie eignet sich der Mensch diese Erlösung an, bewegten sich alle Forschungen der Reformatoren, und ihr Bestreben war immer dahin gerichtet, die Rechtfertigung allein durch den Glauben der Rechtfertigung aus den Werken entgegenzusetzen. Was in Beziehung auf dieses Dogma durch die scholastischen Theologen des Mittelalters dem Sinne der heil. Schrift entgegen geändert geworden war, stellten sie schriftgemäß wieder her, und legten diejenigen dogmatischen Bestimmungen, über welche sie in Folge ihrer exegetischen und historischen Forschungen übereingekommen waren, erst in der Augsburgischen Confession, deren Sätze durch die Apologie erläutert wurden, dann in den schmalkaldischen Artikeln, und als in Folge

verschiedner Streitigkeiten über Hauptpuncte der Lehre, diese Hauptpuncte genauere Bestimmungen erhalten hatten, schließlich in der Concordienformel nieder, theils um ihren Lehrbegriff den andern Kirchen gegenüber bekannt zu machen, theils um den Lehrenden eine Norm des Vortrags der Lehre, und den Gemeinden eine Norm des Glaubens zu geben, wie sie dieselbe vom Anfang an in den Glaubensbekenntnissen gehabt hatten, welche sich auch, wie gezeigt worden ist, in Folge fortgehender Untersuchung und Entwicklung des Dogma erweitert hatten. Zu dem besonderen Zwecke, eine populäre Darstellung der gesammten Lehre der neuen Kirche zu geben, hatte Luther schon früher seine beiden Katechismen geschrieben. Diese officiellen Darlegungen der Lehre blieben die Lehrnorm für die lutherische Kirche, so doch, daß die Concordienformel nicht in der ganzen lutherischen Kirche gesetzliche Geltung erhielt. Wie sich der Inhalt dieser Glaubensbekenntnisse zu den Glaubensbekenntnissen der andern Confessionen verhält, darzulegen, ist das Geschäft der Symbolik, welche als Vertheidigung der Glaubensform der einen Kirche gegen die der andern zur Polemik wird. Mit der Feststellung der Dogmen durch die Symbole ist die exegetische und dogmatische Forschung über die Dogmen selbst nicht aufgehoben oder abgeschlossen, der Gang und die Resultate dieser Forschungen legt die Geschichte der Dogmatik in den verschiedenen Kirchen, von dem Zeitpuncte der Dogmen der einzelnen Kirchen an, dar.

---

2. Die katholische Kirche.

Die Bewegung, welche die deutsche Reformation veranlaßte, blieb nicht ohne Wirkung auf die katholische Kirche. Das Gefühl der Nothwendigkeit einer Verbesserung der Kirche überhaupt war allgemein geworden, und indem von allen Seiten zugegeben wurde, daß die offenbaren Mißbräuche, welche die Seelsorge beeinträchtigten, abgeschafft werden müßten, gelangte man auch in der katholischen Kirche zu der Ueberzeugung, daß diese Verbesserung von einem Hauptpuncte ausgehen müßte, und dieser Hauptpunct konnte kein andrer seyn, als die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Es waren die bedeutendsten Männer der katholischen Kirche zur Zeit der Reformation, späterhin in hohen Kirchenämtern als Päbste, Cardinäle und Bischöfe thätig, welche von der Ueberzeugung ausgiengen, daß man den einfachsten Ausdruck der Lehre finden, und daß man alles auf den Mittelpunct der Lehre zurückführen müsse, von dem aus die Gesammtheit der Dogmen Richtigkeit und Leben erhalten könnte. Sie hielten sich an den Satz, daß das Evangelium die frohe Botschaft sey, daß Gottes Sohn als Mensch der Gerechtigkeit des Vaters für uns genuggethan, und daß der Glaube an diese Genugthuung Vergebung der Sünden und Eingang in das Himmelreich verschaffe und uns aus Kindern des Zorns zu Kindern der Gnade mache. Mit der Ueberzeugung aber, daß die Schrift die Quelle der Lehre, und das Dogma von der Rechtfertigung die Hauptlehre sey, glaubten sie die

Fortdauer der einen Kirche, der katholischen Kirche in derjenigen Form, zu welcher sie sich im Laufe der Zeiten gebildet hatte, ganz vereinbar, und arbeiteten nur darauf hin, die Mißbräuche, welche dieser Form sich angehängt hatten, zu entfernen. Der Standpunct, auf welchem diese Männer standen, schien ganz geeignet eine Vereinigung mit der lutherischen Kirche zu fördern, und die Reformationsversuche, welche die Päbste selbst anordneten, so wie die Religionsgespräche, welche zur Vereinigung führen sollten, würden von den Grundsätzen dieser Männer geleitet. Eine Reformation des Clerus und der Mönchsorden in der katholischen Kirche war die nächste Folge dieser Grundsätze; die Vereinigung aber, für welche das Concil von Trient ursprünglich berufen war, kam nicht zu Stande, da eben die Hauptlehre von der Rechtfertigung auf diesem Concil auf eine Weise vorgetragen wurde, welche von der Lehrart der lutherischen Kirche in diesem Artikel vollkommen abwich, so daß dieses Concil, anstatt die getrennten Kirchen zu vereinigen, zu einem Abschluß der katholischen Kirchenlehre führte, durch welchen die über einzelne Lehren in der katholischen Kirche selbst entstandenen Zweifel beschwichtigt, und alle schwebenden Puncte mit voller kirchlichen Auctorität festgestellt wurden. Die Verhandlungen der Synode zeigen, daß unter den versammelten Vätern Differenzen über die wichtigsten Glaubenspuncte bestanden. Es wurde von einem Bischof der Satz geltend gemacht, daß die heilige Schrift allein als Quelle des Glaubens angesehen werden müsse, er fand aber entschiednen fast allgemeinen Widerspruch und es wurde festgesetzt, daß ausser der heiligen Schrift, welche nur nach der Vulgata gebraucht werden müsse, auch die Tradition Quelle des Glaubens sey. Nicht so einstimmig waren die Väter in der Lehre von der Rechtfertigung. Es trat die Ansicht hervor, daß die Rechtfertigung nur in dem Verdienste Christi und in dem Glauben ihren Grund habe, daß Liebe und Hoffnung den Glauben begleiteten und daß die Werke die Beweise des Glaubens seyen. Dagegen

unterschied eine andre Ansicht zwei Gerechtigkeiten, die einwohnende, welche uns aus Sündern zu Kindern Gottes mache, welche auch Gnade uns unverdient und in Werken thätig sey, uns aber doch nicht allein zur Herrlichkeit Gottes führen könne, und die uns zugerechnete Gerechtigkeit und das uns zugerechnete Verdienst Christi, die alle Mängel ersetze, und vollständig und seligmachend sey. Andre gaben zwei Gerechtigkeiten zu, behaupteten aber, daß die zugerechnete in der einwohnenden aufgehe, denn das Verdienst Christi werde dem Menschen durch den Glauben unmittelbar mitgetheilt.

Wir müßten auf Christi Gerechtigkeit vertrauen, nicht weil sie unsre Gerechtigkeit ergänze, sondern weil sie dieselbe hervorbringe. Die Synode entschied dafür, daß das Verdienst Christi nur insofern der Grund der Rechtfertigung sey, als es die innere Wiedergeburt und in Folge dieselben gute Werke hervorbringe. Dadurch werde der Gottlose gerechtfertigt, daß durch das Verdienst des Leidens Christi, vermittelst des heiligen Geistes die Liebe Gottes in sein Herz komme und in demselben wohne, so daß er ein Freund Gottes und fortgehend erneuert werde. Er beobachte die Gebote Gottes, und wachse vom Glauben unterstützt in der Gerechtigkeit, welche durch die Gnade Christi erlangt werde, und werde so mehr und mehr gerechtfertigt. Dazu seyen die Sacramente, deren Siebenzahl aus der Tradition festgestellt wurde, unentbehrlich, denn durch die Sacramente fange die Rechtfertigung entweder an, oder sie werde durch dieselben fortgesetzt, oder wiedererworben, wenn sie verloren sey.

Diese Bestimmungen waren bereits gegeben, als das Concil in Folge der politischen Verhältnisse (1552) suspendirt wurde. Als es (1562) wieder zusammentrat, hatten sich die Verhältnisse so geändert, daß der Pabst weder vom Kaiser etwas zu fürchten, noch eine Spaltung wegen des Dogma zu befürchten hatte, da alle früheren dogmatischen Bestimmungen des Concils in der Kirche bereits allgemein

angenommen waren. Da nun auch an eine Wiedervereinigung mit den Protestanten nicht mehr gedacht wurde, so waren in Bezug auf das Dogma die noch fehlenden Bestimmungen ausschließlich für die katholische Kirche zu geben, und es wurden die Dogmen von der Priesterweihe, von der Ehe, vom Ablaß, vom Fegfeuer und von der Verehrung der Heiligung nach den angenommenen Grundsätzen der katholischen Kirche entschieden. Das allgemeine Bisthum wurde ausdrücklich anerkannt. Die Scheidung zwischen katholischer und protestantischer Kirche wurde durch dieses Concil vollendet, und das tridentinische Glaubensbekenntniß faßt die Dogmen der katholischen Kirche vollständig zusammen. Nach demselben hat der katholische Christ zu glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erden, alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an einen Herrn Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, der aus Gott geboren ist vor allen Zeiten, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gotte; gezeugt, nicht gemacht, gleichwesentlich dem Vater, durch welchen (den Sohn) alles gemacht ist, der wegen uns Menschen und zu unserm Heile vom Himmel herabstieg, Fleisch annahm aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau Maria und Mensch wurde, unter Pontius Pilatus für uns gekreuzigt und begraben ist, und am dritten Tage nach der Schrift auferstand, gen Himmel fuhr und sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, und dessen Herrschaft kein Ende seyn wird; und an den heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der aus dem Vater und dem Sohne ausgeht, mit Vater und Sohn zugleich angebetet und verherrlichet wird, und durch die Propheten gesprochen hat, und an eine heilige, katholische und apostolische Kirche, der katholische Christ bekennt ferner nach diesem Glaubensbekenntnisse eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und erwartet eine Auferstehung der Todten und ein Leben der zukünftigen Welt. Ausser diesem

apostolischen Glaubensbekenntnisse macht sich der katholische Christ durch das tridentinische Glaubensbekenntniß noch verbindlich, die apostolischen und kirchlichen Traditionen und die andern Observanzen und Satzungen der Kirche aufs festeste anzunehmen, die heilige Schrift nach dem Sinne, den die heilige Mutter Kirche angenommen hat und annimmt, als welcher das Urtheil über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zusteht, anzunehmen, und dieselbe nur nach dem einstimmigen Consens der Väter zu verstehen und auszulegen. Er bekennt sieben wahre Sacramente des N. B., die im eigentlichen Sinne Sacramente und von unserm Herrn Jesus Christus eingesetzt und zum Heile des menschlichen Geschlechts gegeben sind, obgleich sie nicht alle für Alle nöthig sind, Taufe nemlich, Firmelung, Abendmahl, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe; er bekennt, daß diese Sacramente eine Gnade verleihen, und daß Taufe, Firmelung und Priesterweihe nicht ohne Sacrilegium wiederholt werden können. Er nimmt die herkömmlichen und approbirten Gebräuche der katholischen Kirche bei der feierlichen Administration dieser Sacramente und alles und jedes an, was die tridentinische Synode über Erbsünde und Rechtfertigung bestimmt hat. Er bekennt, daß in der Messe Gott dargebracht werde ein wahres und eigentliches Versöhnungsopfer für Lebende und Todte, und daß in dem heiligsten Sacramente des Abendmahls wahrhaft, wirklich und substantiell sey Leib und Blut zugleich mit der Seele und Gottheit unsers Herrn Jesu Christi, und daß vorgehe eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut, welche Verwandlung die katholische Kirche Transsubstantiation nennt. Er bekennt, daß auch unter der einen von von beiden Gestalten der ganze Christus und das wahre Sacrament genommen werde. Er nimmt an, daß ein Fegfeuer sey, und daß die Fürbitten der Gläubigen den in demselben befindlichen Seelen zu gute kommen. Er bekennt, daß die Heiligen, die mit Christo regieren, verehrt

und angerufen werden müssen, und daß sie für uns zu Gott beten, auch daß ihre Reliquien zu verehren seyen. Er versichert, daß die Bilder Christi, der Jungfrau Maria und der andern Heiligen beibehalten, und ihnen die schuldige Ehre und Verehrung bewiesen werden müsse. Er bekennt, daß die Macht der Abläße von Christo in der Kirche gelassen, und daß ihr Gebrauch dem Christenvolke höchst heilsam sey. Er erkennt die katholische apostolische römische Kirche für die Mutter und Meisterin aller Kirchen; er verspricht und schwört dem römischen Pabste dem Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus wahren Gehorsam, und nimmt alles, was von den heiligen Canonen, den öcumenischen Concilien und insbesondre von der heiligen tridentinischen Synode überliefert, bestimmt und erklärt worden ist, unzweifelhaft an, und verdammt, verwirft und verflucht alle von der Kirche verdammten, verworfenen und verfluchten Ketzereien, und verspricht diesen wahren katholischen Glauben, ausser welchem niemand selig werden kann, und den er jetzt freiwillig bekenne und wahrhaft halte, vollständig und unbefleckt bis zum letzten Lebenshauche mit Gottes Hülfe aufs standhafteste zu bewahren und zu bekennen, und dafür zu sorgen, daß derselbe von seinen Untergebenen oder denjenigen, über welche er von Amtswegen die Aufsicht habe, gehalten, gelehrt und gepredigt werde.

3. Die reformirte Kirche.

Die Reformation in der Schweiz, welche der reformirten Kirche ihre Entstehung gab, ist aus denselben Gründen wie die deutsche Reformation hervorgegangen, und durch Zwingli begonnen worden. Die Grundsätze, auf welche Zwingli seine reformirende Thätigkeit gründete, hat er in seinen Schriften ausgesprochen, aus welchen erhellt, daß er, wie Luther, den größeren Theil des Glaubens der alten Kirche stehen ließ, und nur die Aenderung desjenigen Theiles des alten Glaubenssystemes beantragte, welcher ihm mit der Lehre der Schrift nicht übereinzustimmen schien. Dieß wird aus der folgenden Zusammenstellung seiner Lehren erhellen. Er betrachtet die Vorsehung als nothwendig aus dem Wesen Gottes selbst folgend; alles komme von Gott, und es gebe keinen Zufall. Mit der Vorsehung ist die Vorherbestimmung oder Erwählung innig verbunden, weil aus der Vorhersehung die Vorherbestimmung, oder, welches dasselbe ist, die Vorherordnung oder Erwählung entspringt. Die Erwählung ist der freie Entschluß oder die Selbstbestimmung des göttlichen Willens über diejenigen, welche selig werden sollen. Sie schließt alles eigne Verdienst aus, und geht dem Glauben vorher, der nur das Wahrzeichen der Erwählung ist. Der Satz: wer glaubt, der wird selig, ist mit Einschränkung zu verstehen; denn die Erwählung ist frei, und alles, was der Mensch thut, thut er in Folge seiner Erwählung oder Verwerfung, und doch darf die Lehre von der Erwählung nicht zur Entschuldigung der Sünde

mißbraucht werden. Der Mensch ist durch seine Würde und seine Bestimmung Gottes Stellvertreter auf Erden, ein Mittelwesen zwischen Thier und Engel, in dem Geist und Körper, jedes seine eigenthümliche Natur behalten, und in beständigem Kampf mit einander liegen. Durch seine Sehnsucht nach Gott und nach der Seligkeit ist der Mensch Gottes Ebenbild, seine Seele ist unsterblich. Da alles von Gott kömmt, so ist des Menschen Wille nicht frei, und alles Thun des Menschen ist Gottes Werk, so doch, daß der Mensch, nicht Gott, sündigt. Das Gesetz ist der ewige Wille Gottes, und diejenigen irren, welche dem Gesetze bloß das Verdammen zuschreiben, da es nicht verdammt, sondern bloß zeigt, daß jemand verdammt ist. Auch das sogenannte Gesetz der Natur ist ein Gesetz von Gott. Die Sünde ist einmal die Krankheit, das sittliche Gebrechen, welches wir von dem Stammvater unsers Geschlechts ererbt haben, dann alles, was wider das Gesetz geschieht. Das Verderben der menschlichen Natur ist die Eigenliebe, aus welcher die Feindschaft gegen das Gesetz Gottes entspringt. Die Erbsünde ist nicht eigentlich Sünde oder Schuld, sondern nur Gebrechen, und der Fall des Menschen widerspricht der göttlichen Güte und Weisheit nicht. Gott muß die Sünde verdammen, aber er hat ein Heilmittel gegen dieselbe gegeben. Denn er hat sich offenbart, er hat sich keinem Menschen unbezeugt gelassen, weil er sich auch durch das Naturgesetz offenbart, und weil alle Wahrheit ohne Ausnahme Offenbarung von Gott ist. Er hat sich aber auch von Anfang an dem Menschengeschlechte besonders, und am vollkommensten durch Christum offenbart. Das Evangelium ist die Bekanntmachung der großen Gnade Gottes durch Christum, es führt das Gemüth zur Erkenntniß Gottes, beruhigt die ängstlichen Gewissen, und ist dem, der es annimmt, ein Antrieb zur Tugend; es hat den Zweck, die Menschen zu bessern, ist der Inbegriff des göttlichen Willens und macht frei vom Gesetze. Der Sohn Gottes ist zum Heile der Welt Mensch geworden, und hat göttliche und menschliche Natur.

Er hat Wunder gethan, ist unser einziger Wegweiser zur Seligkeit, erzieht uns durch seine Vorschriften zur Tugend, und ist unsre Gerechtigkeit und unser einziger Mittler, ausser dem wir keinen andern suchen sollen. Unser aller Seligkeit fließet allein aus dem Verdienste Christi; deshalb haben auch die Heiligen kein eignes Verdienst, und die Behauptung, daß die Heiligen für uns bei Gott bitten, widerspricht sich selbst, hat keinen Grund in der Schrift, und ist den vornehmsten Geboten Gottes entgegen. Der Unterschied zwischen Latrie, Dulie und Hyperdulie ist nichtig, die Verehrung der Heiligen setzt voraus, daß Gott ein Tyrann ist, es ist Abgötterei, seine Zuflucht zu den Heiligen zu nehmen, und entehrt die Heiligen selbst, da sie nur durch Nachahmung ihres Glaubens und Wandels wahrhaft geehrt werden. Maria ist ehrwürdig als die Mutter des Heilandes und als Muster eines frommen und festen Glaubens. Die Lehre von der Vorsehung hebt alles eigne Verdienst auf, ohne daß wir dadurch zu Klagen gegen Gott oder zur Unthätigkeit berechtigt würden. Die heilige Schrift lehrt, daß wir uns kein eignes Verdienst zuschreiben dürfen, die Unvollkommenheit unsrer Werke überzeugt uns von der Nichtigkeit alles eignen Verdienstes, und es steht damit nicht in Widerspruch, daß die heilige Schrift zuweilen den guten Werken Belohnung verheißt. Die Gläubigen unterlassen gute Werke nicht, obgleich sie dieselben nicht für verdienstlich halten. Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht dessen was man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet; er ist also etwas Wesentliches und Gründliches im Gemüthe, und kein zufälliger Wahn. Die Hoffnung geht mit Recht allein auf das höchste Wesen, und der Glaube ist ein klares Licht und eine Gewißheit des Gemüths über unsichtbare Dinge. Er ist Wort und Gabe Gottes, das Ergebniß innerer Erfahrung, und kann zunehmen. Wunderwerke fördern ihn nicht, und er ist die einzige Quelle alles gottgefälligen Thuns, und eins mit Liebe und Hoffnung. Es ist ein Unterschied zwischen dem historischen und den rechtfertigenden

Glauben; dieser macht gerecht, nicht die Werke, die nur Früchte des rechtfertigenden Glaubens sind. Die Gerechtmachung durch den Glauben führt nicht zu muthwilligen Sünden, sondern erhält vielmehr den Gläubigen demüthig und wachsam gegen die Sünde. Zwar sündigt auch der durch den Glauben Gerechtfertigte noch, aber das Sündigen schadet ihm nicht mehr, weil es Gott für ihn zum Besten lenkt. Die einzige verdammliche Sünde ist der vorsätzliche Unglaube, d. i. die Sünde wider den heil. Geist. Der bußfertige Gläubige kann sich den Trost der Vergebung aller seiner Sünden zueignen. Die evangelische Buße steht der päbstlichen entgegen und schließt Wiedergeburt und Erneuerung in sich; sie ist ein täglicher Kampf wider die Sünde, und ein unermüdetes Streben nach Vollkommenheit. Die ächte Verehrung Gottes besteht nicht in Ceremonien, sondern in der Erkenntniß und Nachahmung seiner Reinheit und Güte, und in der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Das Gebet ist die demüthige Zuflucht unsres Glaubens zu Gott; wir sollen weise und würdig beten, um unsern Glauben zu bewähren, und dem Gläubigen giebt das Gebet Ruhe und Stärke der Seele; wir sollen beten, aber ohne viele Worte. Unser Gebet verdient nichts, bezahltes Gebet hat keinen Werth, sondern allein dasjenige, welches aus Liebe und mit Liebe geschieht. Der Kirchengesang in fremder Sprache ist wider die heil. Schrift und die wahre Andacht. Der Bilderdienst ist, wie die Abgötterei, im A. T. verboten, und streitet wider die Lehre Christi und der Apostel. Zwar sind nicht Bilder überhaupt, sondern nur Götzenbilder verboten, aber dem Bilderdienste der Christen liegt wirkliche Abgötterei zu Grunde, weil die Bilder selbst abgöttisch verehrt werden, und man muß sie nicht bloß nicht verehren, sondern wegschaffen, weil sie nicht belehren, nicht zur wahren Andacht und Gottesliebe führen und mit der christlichen Liebe nicht bestehen können. Menschensatzungen und selbst erdachte gute Werke helfen nicht zur Seligkeit. Sie sind ein Joch, welches den Christen gegen die heil. Schrift

auferlegt worden ist und eine gottmißfällige Gleißnerei, und verderblicher Selbstbetrug. Je mehr die selbsterdachten guten Werke aufhören, desto mehr wahrhaft gute Werke geschehen. Selbsterwählte Gottesdienste sind Fasten, Vergabungen an Kirchen und Klöster, Wallfahrten, Brüderschaften, Mönchsorden, Gelübde. Der Christ ist in seinen äussern Uebungen nicht mehr an Zeit und Personen gebunden, er ist besonders frei in Absicht auf die Feiertage und den Sabbath. Aber die christliche Freiheit ist nicht Zügellosigkeit, sie darf dem Schwachen nicht zum Anstoß gereichen, sondern der Schwache soll zur Freiheit gestärkt werden. Der Tod ist Uebergang zum neuen Leben, es giebt keinen Seelenschlaf nach dem Tode, das Fegfeuer ist eine Erfindung des Eigennutzes und der heiligen Schrift entgegen, weil es die Kraft des Glaubens und des Verdienstes Christi aufhebt. Die Seligkeit der Frommen besteht im Anschauen und Genießen Gottes. Weder die unverschuldet irrenden Voraltern, noch die ungetauften Kinder und Erwachsenen sind verdammt, und demnach also auch die Heiden nicht. Sacramente sind Verpflichtungszeichen, geheimnißvolle, mittelst einer bestimmten Formel geschehende Bezeichnungen und Einweihungen zu einer gewissen Regel, Verbrüderung oder Verrichtung. Sie können uns weder Reinigung von Sünden noch Gnade mittheilen; sie wirken und bestätigen den Glauben nicht, sondern sind nur äussere ehrwürdige Zeichen und Erinnerungsmittel der göttlichen Gnade. Sie sind dennoch heilige und hochwürdige Dinge, weil sie von Christo selbst eingesetzt sind, Zeugniß von etwas Geschehenem ablegen, und die Stelle der Dinge vertreten, welche sie bezeichnen, und denen sie analog sind; sie unterstützen den Glauben, sind einer eidlichen Verpflichtung gleich, und sind eingesetzt, nicht daß wir in ihnen unsre Gerechtigkeit suchen, sondern daß wir durch sie erweckt und ermahnt werden sollen zur wahren Gerechtigkeit des Herzens, und also auch des Glaubens zu gelangen. Das erste der beiden Sacramente des N. B. ist die Taufe, und Taufe bedeutet in der

heiligen Schrift theils Eintauchen, theils inneres Erleuchten (Geistestaufe), theils äussere Lehre und äusseres Eintauchen zusammen, theils äusserliches Eintauchen und innerlichen Glauben. Diese Arten der Taufe waren und sind nicht immer mit einander verbunden. Die Wassertaufe ist nur ein verpflichtendes Zeichen. Im Namen Gottes taufen, heißt, Gott die verwaiseten Schaafe eignen und zubringen. Die Taufe Christi und Johannis des Täufers sind ein und dasselbe. Die Wiedertaufe hat keinen Grund in der heil. Schrift, und ist unnöthig und verwerflich. Der Ursprung der Kindertaufe liegt wahrscheinlich schon im apostolischen Zeitalter, es würde aber auch nicht gegen sie sprechen, wenn dieser frühe Ursprung derselben nicht nachzuweisen wäre. Die Taufe entspricht der Beschneidung, und Zeit, Ort und Personen sind bei derselben gleichgültig. Im Abendmahl genießen wir bloß Symbole; die Einsetzungsworte sind figürlich zu verstehen, und die Annahme einer Transsubstantiation sowohl als die einer Consubstantiation, als die der Allgegenwart des Leibes Christi, sind irrig. Nicht der Wahn des leiblichen Genusses Christi im Abendmahl, sondern das Vertrauen auf den Sohn Gottes ist der Glaube, der selig macht. Christus wird im Abendmahl nur geistig, sacramentlich genossen; die Messe ist kein Opfer, sondern nur ein Gedächtniß des Opfers oder der Erlösung Christi; sie ist noch weniger ein Opfer für die Verstorbenen, und der Kelchraub ist ein Frevel. Die übrigen von der katholischen Kirche angenommenen Sacramente sind keine Sacramente. Die Kirche ist in der allgemeinsten Bedeutung die Versammlung der Gläubigen, in der engeren die reine und heilige Gemeinde Christi, die nicht auf gewisse Länder und Personen eingeschränkt ist; die wahre katholische (allgemeine) Kirche ist die unsichtbare, und diese theilt sich in einzelne Kirchspiele, die auch Kirchen heißen. Der Pabst ist weder das Haupt der Kirche, noch Christi Statthalter, noch ein gültiger Richter über die heilige Schrift, und die Concilien haben keine unbedingte Auctorität. Das Wort Gottes ist an und

durch sich selbst klar, und die vielen Gleichnisse der heiligen Schrift beeinträchtigen diese Klarheit nicht. Aber nicht Menschen lehren uns Gottes Wort verstehen, sondern nur Gott selbst; weshalb auch kein Mensch Richter über die heilige Schrift seyn kann. Wir müssen Gott um den rechten Verstand seines Wortes bitten, denn nicht durch menschliches Urtheil, sondern nur durch den Glauben werden wir der Meinung Gottes gewiß. Zu diesem Zwecke muß man die Schrift mit unbefangenem, gläubigen Sinne lesen, und selbst den äussern Buchstaben der Schrift, d. h. ihre Authentie bewährt nur der Gläubige und nicht die päbstliche Kirche. Jeder Gläubige entscheidet, ob der Vortrag des Predigers schriftgemäß sey oder nicht, und deshalb soll auch der Laie in der Schrift forschen. Die Kirchenväter sind nur Hülfsmittel der Schrifterklärung, weil sie nicht inspirirt und unfehlbar sind. Die Verschiedenheit der Schriftauslegung ist natürlich und unbedenklich. Die Schrift muß aus sich selbst erklärt werden, und bei dieser Erklärung muß man auf ihren Sinn und Geist, nicht auf ihren Buchstaben sehen, obgleich der Buchstabe nicht unbedeutend oder gleichgültig ist. Der Lehrstand umfaßte in der ersten christlichen Kirche mehrere Aemter, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Die christlichen Lehrer müssen gelehrt, besonders sprachgelehrt, aber ihre Gelehrsamkeit muß mit Weisheit und Frömmigkeit verbunden seyn. Der Führung eines öffentlichen Lehramts muß die Berufung durch Wahl der Gemeinde vorausgehen; der Lehrstand hat keine Herrschaft über andre und keine weltliche Macht. Die Ehe ist allen Menschen, folglich auch den Priestern erlaubt; die Reinigkeit ist eine Gabe von Gott, und wer sie nicht hat, dem ist erlaubt zu heirathen; Reinigkeit angeloben ist unbedacht, das Gelübde derselben andern auflegen, sündlich. Gott allein, nicht der Pabst vergiebt die Sünden. Die Schlüssel sind von Christo nicht Petro allein, sondern allen Aposteln verliehen worden, und diese Schlüssel hat er erst am Tage seiner Auferstehung den Aposteln gegeben. Das Amt der

Schlüssel ist nichts andres als die Predigt des Evangeliums. Bloß das gläubig angenommene Wort Gottes entbindet die Gewissen. Den Bann bezeichnete Christus als Lösen und Binden, und nach der Anweisung Christi, nicht nach dem Mißbrauche der alten Kirche soll er verstanden und geübt, und nur gegen eigentliche Sünden, und zwar nur gegen öffentliche und ärgerliche angewandt werden. Die Kirche hat das Recht den Bann auszusprechen, nicht der Pabst, und der recht angewandte Bann ist sehr heilsam.

Auf diese Grundsätze gründete Zwingli die Reformation der Kirche. Sie stimmten großentheils mit denjenigen Sätzen überein, von welchen die Reformation Luthers ausgieng, wichen aber in einigen bedeutenden Puncten von den Ansichten Luthers und seiner Freunde ab, am meisten in den Bestimmungen über das Abendmahl. Diese Abweichung veranlaßte auch die Trennung der beiden Reformatoren und ihrer Anhänger, und in Folge derselben die Bildung zweier Kirchen.

Die erste Differenz über die Lehre vom Abendmahl war zwischen Luther und Carlstadt entstanden (1524). Carlstadt bestritt die leibliche Gegenwart, und behauptete, daß die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß, auf den Leib gehen, den Christus am Kreuze dahingegeben habe, daß dieser Leib Christi allein uns selig mache, und daß der Leib im Abendmahle uns nichts nütze. Bei den Einsetzungsworten habe Christus an seinen damals gegenwärtigen Leib gedacht, das Nehmet und esset in diesen Worten sey bloß eine Aufforderung an die Jünger gewesen, die vor ihnen stehenden Speisen zu genießen, und stünden in gar keinem Zusammenhange mit den Worten, das ist mein Leib; denn bei diesen letzten Worten habe Christus auf seinen Leib gedeutet.

Diese Ansicht Carlstadts fand besonders bei den Straßburger Predigern Beifall, ohne daß sie sich zu Vertheidigern derselben aufwarfen, vielmehr den Magistrat veranlaßten, Carlstadts Schriften zu verbieten, und in einer Belehrung an das Volk aussprachen, daß der Streit über den Sinn

der Einsetzungsworte unnütz sey, und daß alles darauf ankomme, sich die geistige Frucht des Abendmahls anzueignen. Sie gaben Luthern von diesem ihren Verfahren Nachricht, Luther aber hatte schon vor dem Empfang ihres Briefes an sie geschrieben, und aufs stärkste seine Ueberzeugung ausgedrückt, daß im Abendmahl nicht bloß Brod und Wein seyn könne, und daß er, wenn ihn der Text nicht unwiderstehlich zwänge, seiner eignen Meinung nach gerne eine Auslegung annehmen würde, welche der katholischen Lehre vom Abendmahl so entschieden entgegen sey. Die Straßburger hatten ihm in ihrem Briefe folgende Gründe für ihre Ansicht vorgelegt. Es hieße: das ist mein Leib, der für euch wird gegeben werden. Nun sey gewiß, daß nur ein und derselbe wahre Leib Christi für uns gekreuzigt ist, es müsse also das Wort dieses nicht auf das Brod, das die Apostel aßen, und das nie für uns geopfert worden sey, bezogen werden. In der heiligen Schrift werde das Demonstrativum oft auf etwas andres gezogen, als der Zusammenhang gebe, wie bei den Worten: du bist Petrus ꝛc., der Fall sey. Christus habe auch nur Wein und Brod zu trinken und zu essen befohlen, er habe nicht geboten, etwas weitres daraus zu machen, wie er z. E. befohlen habe, Kranke zu heilen, zu taufen ꝛc.; auch habe er selbst gesagt, daß das Fleisch nichts nütze, und zum Sacrament könnten Brod und Wein eben so hinreichend seyn, als z. E. das Wasser zum Sacrament der Taufe. Auch die wirklichen Wunder seyen bloß zur Stärkung des Glaubens geschehen. Die Schrift sage nicht: im Brod ist der Leib, im Wein ist das Blut Christi, und Paulus nenne nur das Brod und den Kelch, nicht den Leib und das Blut Christi. Bloß das Gedächtniß an den Tod des Herrn bringe die Seligkeit, und der Christ solle bedenken, wozu er esse und trinke, nicht was er esse und trinke.

Diesen Ansichten der Straßburger setzte Luther in seiner Schrift gegen die himmlischen Propheten (1523) einmal die Bemerkung entgegen, daß Christus in den Worten: das

ist der Kelch des N. T. in meinem Blute offenbar von seinem Blute in dem Kelche, nicht von dem Blute in seinem Leibe rede, und daß er also auch in den Worten: das ist mein Leib von dem Leibe reden müsse, den er an seine Jünger austheilte, nicht von dem Leibe in dem er mit ihnen zu Tische saß. Dann widerlegt er den Einwurf, daß das Brod im Abendmahl nicht für uns geopfert sey, also nicht Christi Leib seyn könne, und antwortet auf Carlstadts Einwendung, daß die Apostel bei der Einsetzung einen andern Leib Christi erhalten haben müßten, weil Christus jetzt im Himmel sey, erst zum Gericht wiederkommen werde, und selbst geboten habe, nicht zu sagen, hie oder da ist Christus, daß mit der Annahme der Gegenwart Christi im Abendmahl nicht gesagt werde, daß Christus den Himmel verlassen habe, weil man sonst auch sagen müsse, Christus sey nicht im Himmel gewesen, da er im Mutterleibe war, daß Christus alles erfülle, und daß uns nicht befohlen sey zu forschen, wie es zugehe, daß das Brod Christi Leib werde und sey.

Gegen den Einwurf, daß das Fleisch nichts nütze, und also nicht im Sacramente seyn könne, bemerkte Luther, daß wenn auch das Fleisch überhaupt und selbst das Fleisch Christi nichts nütze, daraus doch nicht folge, daß das Fleisch nicht im Sacramente sey. Es möge seyn, daß das Fleisch allein auch im Sacramente nichts nütze, wenn nicht der Geist dazu komme, aber daraus folge nicht, daß es gar nicht im Sacramente sey, und da nach der Behauptung der Gegner Brod und Wein nütze, wenn man sie in der rechten Erkenntniß Christi genieße, so könne ja eben sowohl Fleisch und Blut nützen, wenn es mit rechtem Glauben genossen werde. Die Aeusserung Jesu, daß das Fleisch nichts nütze sey, könne man nicht auf das Fleisch Christi anwenden, da Christus sie nicht in Bezug auf dieses Fleisch gethan, sondern nur die fleischliche Deutung im Auge gehabt habe, welche die Juden seinen Worten gaben. Luther hielt sich durchaus und vorzüglich an die Einsetzungsworte und

bewies unwiderleglich, daß Christus in denselben wirklich seinen Leib und sein Blut gemeint habe. Um aber dem Einwurfe vorzubeugen, daß nur Fleisch und kein Brod im Abendmahle sey, nahm er in den Einsetzungsworten eine Redefigur an, nach welcher Christus entweder das Enthaltene für das Enthaltende, oder den Theil für das Ganze gesetzt habe. Aus der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle folgte von selbst, daß auch Unwürdige diesen Leib und dieses Blut wirklich genießen.

Zwingli war vom Anfang an gegen die Verwandlungslehre sowohl, als gegen die Annahme der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl eingenommen, und der Streit Luthers mit Carlstadt gab ihm Veranlassung, seine eigne Ansicht, welche er durch das sechste Kapitel des Evangeliums Johannis begründete, vorzutragen. Er erklärte die Worte: das ist mein Leib im uneigentlichen Sinne und behauptete, Christus habe damit nur sagen wollen, das Brod bedeutet meinen Leib. Denn Christus gebe (Joh. 6.) die einzige Art an, wie sein Fleisch und sein Blut mit Nutzen genossen werden könne, und dieß sey eine geistige Art. Sich selbst nenne Christus das Brod des Lebens, und versichere, wer von diesem Brode esse, werde nicht sterben, d. h. wer an ihn glaube, habe das ewige Leben, und das Brod das er gebe sey sein Fleisch, das er für das Leben der Welt geben werde. Das Fleisch Christi sey Speise der Seele und Leben der Welt geworden, insofern es für uns geopfert und in den Tod gegeben sey, und Christus sage ausdrücklich, der Geist mache lebendig, das Fleisch sey kein nütze, Christus aber könne doch nicht gegeben haben, was unnütz sey. Um die Richtigkeit seiner Annahme eines uneigentlichen Sinnes der Einsetzungsworte darzuthun, wies Zwingli aus einer großen Anzahl von Stellen der heiligen Schrift nach, daß in derselben das Wort *ist* häufig in dem Sinne von *bedeutet* gebraucht werde. Um die Annahme eines fleischlichen Genusses im Abendmahl ganz abzuschneiden, legt er ein besonderes Gewicht auf den Um-

stand, daß Christus gerade denjenigen, welche sich ärgerten, daß er ihnen sagte, er wolle ihnen sein Fleisch zu essen geben, gesagt habe, das Essen seines Fleisches sey unnütz, und daß er dieser entschiedenen Behauptung nicht durch die Einsetzungsworte, wenn man sie im Sinne der Gegner nehme, habe widersprechen können. Endlich machte er auch das geltend, daß niemand glauben könne, er genieße wirklich den Leib Christi, weil niemand glauben könne, etwas empfunden zu haben, was er nie empfunden hat, noch empfinden kann. Ein Körper könne nicht geistlich genossen werden, denn bei geistlichem Genuß sey kein Körper, und wenn ein Körper da sey, sey nur ein körperlicher aber kein geistlicher Genuß.

Die Ansicht Zwingli's wurde von Oecolampadius angenommen und in einer eignen Schrift vertheidigt, in welcher er zwar zugab, daß es Geheimnisse des Glaubens gebe, aber in Abrede stellte, daß die Sacramente zu diesen Geheimnissen gehörten, und namentlich vom Abendmahle behauptete, daß weder die Apostel noch die Väter der ersten Jahrhunderte etwas Unbegreifliches dabei angenommen hätten, woraus nothwendig folge, daß sie die Einsetzungsworte im uneigentlichen Sinne hätten verstehen müssen. Er schlägt anstatt der Erklärung Zwingli's, daß das Wort *ist* uneigentlich zu nehmen sey, die uneigentliche Erklärung des Wortes *Leib* vor, gibt aber zu, daß beide Erklärungen denselben Sinn gäben, und sucht nachzuweisen, daß man eine dieser beiden Erklärungen nothwendig annehmen müsse, weil sie allein dem Sprachgebrauch der Schrift gemäß, zur Entfernung aller Widersprüche geeignet, und dem Zusammenhang der Worte und dem Zwecke Christi angemessen seyen.

Die Schrift, in welcher Oecolampadius diese seine Ansicht niedergelegt hatte, fand eine Widerlegung durch eine von schwäbischen Predigern verfaßte Gegenschrift, in welcher die Lehre vom Abendmahle in folgender Art dargestellt war. Das Brod, welches an sich zur Nahrung des

Leibes bestimmt ist, wird eben das was das Wort ist, welches zu diesem Brode hinzukömmt. Dieß Wort heißt: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, und dieses Wort bringt den Leib des Herrn in das Abendmahl mit; denn in ihm ist der Leib Christi; wie in den Worten Christi an die Kranken, dir sind deine Sünden vergeben, die Vergebung aller Sünden, und in den Worten der Apostel, Friede sey mit diesem Hause, der Friede enthalten war. Wer die Worte, mein Leib ist für euch gegeben, und mein Blut ist für euch vergossen, ergreift und empfängt, der hat den wahren Leib und das wahre Blut Christi, nicht geistlich sondern leiblich. Das Wort bringt den wahren leiblichen Leib und das wahre leibliche Blut Christi zu uns, und kann dieselben also auch zu Brod und Wein bringen. Der Glaube ißt den Leib Christi geistlich und trinkt das Blut Christi geistlich, also muß Leib und Blut dem Glauben gegenwärtig seyn, wie Gott auch dem an ihn Glaubenden gegenwärtig ist, und den Ungläubigen nicht. Gott wird aber dem Glauben gegenwärtig durch das Wort, und dieses selbige Wort macht auch Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig. Denn die Worte sind nicht Zeichen der Vorstellungen, sondern sie bringen uns, indem sie Worte bleiben, die bedeuteten Dinge selber mit.

Oecolampadius trug in seiner Antwort auf diese Schrift der schwäbischen Prediger seine Ansicht mit ihren Gründen ausführlich vor. Er gieng von dem Satze aus, daß man nichts annehmen könne, was den folgenden Sätzen des Glaubensbekenntnisses widerspräche; das Wort ist Fleisch geworden, geboren aus Maria, gestorben, auferstanden, gen Himmel gefahren und sitzet zur Rechten Gottes, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Diesen Sätzen zu Folge sey Christus mit seinem Leibe im Himmel, und könne also nicht wesentlich im Brode seyn, weil sonst auch das Brod von Gott angenommen, und würdiger als der Leib Mariä und irgend eines Menschen Leib sey. Da seine Gegner bemerkten, daß Christus nicht so von uns gegangen

sey, daß er uns gar nichts von dem Seinigen zurückgelassen hätte, weil in diesem Falle der heilige Geist, die Vergebung der Sünde, alle Gerechtigkeit und das Wort Gottes weggenommen seyn würden, so unterscheidet Oecolampadius zwischen leiblich und geistlich, und bemerkt, daß Christus uns bei seinem Weggang Geistliches gelassen habe, d. h. seinen Frieden, und daß er uns den heiligen Geist gesandt habe. Geistiges könne vertheilt werden, und doch in seinem Wesen unverändert bleiben, ein Leib aber könne nicht an vielen Orten zugleich seyn, und wenn man einen unsichtbaren Leib annehmen wolle, so würde dieß ein unnatürlicher seyn, und es würde daraus folgen, daß kein natürlicher Leib für uns gelitten habe. Zu geistlichen Gaben bedürfe es die leibliche Gegenwart des Herrn nicht. Wenn die Gegner behaupteten, sie hielten sich bloß an die Worte: das ist mein Leib, so sey dagegen zu bemerken, daß diese Worte unmöglich in dem Sinne der Gegner ausgelegt werden könnten, weil dieser Auslegung die Artikel des Glaubens und andre Stellen der Schrift, so wie der Zusammenhang der Worte in der Hauptstelle selbst widersprächen, weil ferner, wenn man sie annehme, man gezwungen sey ein größeres Wunder, als selbst die Schöpfung der Welt und die Menschwerdung Christi zu glauben. Das Brod sey ein Sacrament, d. h. ein heiliges Zeichen, und bedeute etwas, könne also nicht wesentlich seyn. Wie man nicht sage, der Sohn ist der Vater, obgleich er die ganze Substanz des Vaters habe, so könne man auch nicht sagen, das Brod ist Fleisch. Da die Sacramente des A. und N. T. dieselben seyen, nur daß jene die Erscheinung Jesu vordeuten, diese sie lehren, das Osterlamm aber nicht der wirkliche Leib Christi sey, so spräche auch dieß für die uneigentliche Bedeutung der Einsetzungsworte. Die leibliche Gegenwart sey in der That unnütz, da die geistige Genießung mit und ohne leibliche Gegenwart da sey. Nachdem Oecolampadius dann eine große Anzahl von Schriftstellern beigebracht, in welchen das *ist* für *bedeutet* steht, bemerkt er, daß die

Gegner zugäben, daß das Brod als Brod ein Zeichen sey, aber behaupteten, daß es, insofern es das Wort habe, auch der Leib sey. Dagegen führt Oecolampadius an, daß hier nicht die Rede von Gottes allmächtigem Worte sey, sondern von dem zeitlich ausgesprochenen Worte, welchem die heil. Schrift nirgends solche Kraft beilege. Christus sage nie: wenn ihr diese Worte aussprecht, so ist es mein Leib. Worte seyen nur die Zeichen der Gedanken, und nur durch diese wirklich und inhaltsvoll. Alles, was die Gegner von der Kraft des äusserlichen Wortes zum Behuf der Beweise für die Macht des es ist, sagten, widerlege sich dadurch, daß alles Belehrende und Heilwirkende im Innern, äusserlich aber bloß Zeichen seyen. Alle äusseren Mittel sollen den Menschen nur dahin bringen, den innerlichen Lehrer Christus zu hören.

Die Hoffnung, welche Oecolampadius am Schlusse seiner Schrift ausgesprochen hatte, daß wohl ein Vergleich zwischen den beiden Ansichten auf den Grund der Behauptung Luthers möglich sey, daß nicht der Leib sondern das Brod mit den Zähnen zermalmt und mit den Händen gebrochen werde, und daß wir den Leib empfangen in Kraft der Worte: das ist mein Leib; und daß dasjenige, was wir essen in den Leib, das aber, was wir glauben, in die Seele gehe; diese Hoffnung konnte nicht erfüllt werden. Die Partheien schieden sich streng, und Luther setzte den Kampf mit größter Entschiedenheit fort. Die Vermittlungsversuche der Straßburger Theologen, Bucer und Capito waren fruchtlos und Luther führte in seiner Predigt vom Sacramente bereits die Allgegenwart des Leibes Christi als einen Beweisgrund für seine Ansicht an. Diesen Beweisgrund, den Luther in einer spätern Schrift weiter ausgeführt hatte, suchte Zwingli durch eine Darstellung der Lehre von der Person und den Naturen Christi zu widerlegen, und im Fortgange des Schriftwechsels zwischen Luther auf der einen und Zwingli und Oecolampadius auf der andern Seite führte Luther den Beweis, daß die Ubiquität eine wesent-

liche und nothwendige Eigenschaft des Leibes Christi sey, weil Christus Gott und Mensch in einer Person, und weil Gottes rechte Hand allenthalben sey, und weil endlich Gott ausser der gewöhnlichen Art an einem Orte zu seyn, auch noch andre Arten haben könne.

Das Religionsgespräch in Marburg (1529) konnte eine Vereinigung nicht zu Stande bringen, und diese wurde erst in Folge politischer Verhältnisse im Jahre 1538 möglich, in welchem die Schweizer die Wittenberger Concordie vom Jahre 1536, durch welche die oberländischen Städte der lutherischen Abendmahlslehre beigetreten waren, gleichfalls annahmen.

Die schweizerische Ansicht hatte indeß bereits vom Jahre 1536 an viele Freunde in der lutherischen Kirche gefunden, die sich aber fortwährend der Ausdrücke der Augsburgischen Confession vom Abendmahl bedienten. Zur offnen Besprechung kam diese Differenz durch Calvin und Petrus Martyr im Jahre 1539. In diesem Jahre war Calvin in Straßburg, wurde deshalb zu den lutherischen Theologen gerechnet, und übergab dort mit seinen Freunden Viret und Farel eine Confession, in welcher in Bezug auf das Abendmahl gesagt war, daß die Gläubigen in diesem Sacramente durch die Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaft zum ewigen Leben gespeiset und durch den Genuß desselben lebendig gemacht würden; daß uns ferner im Abendmahle nicht bloß die äusseren Zeichen des Brodes und Weines, sondern unter denselben die wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi dargereicht und mitgetheilt würden, daß man aber dabei an keine räumliche Gegenwart Christi denken, sondern annehmen müsse, daß bloß die Kraft des heil. Geistes die Gemeinschaft und die Genießung des Leibes und Blutes Christi in uns wirke, und daß demnach nur ein geistlicher Genuß und dieser nur bei den Gläubigen statt finde. Dieser Erklärung ungeachtet wurde Calvin fortwährend als ein lutherischer Theologe anerkannt, und erst als Petrus Martyr 1549 erklärte, daß Leib und Blut Christi

nicht körperlich oder fleischlich im Blute und Weine oder unter den Gestalten des Brodes und Weines seyen, obgleich er eine sacramentliche Vereinigung des Leibes und Blutes mit dem Weine und Brode annahm, und Calvin 1549 mit den Schweizern den consensus Tigurinus über die Abendmahlslehre schloß, und dabei erklärte, daß er im Abendmahl in dem Brode und Weine bloß Zeichen erkenne, durch welche zwar die dadurch bezeichnete Sache wirklich mitgetheilt werde, aber nicht durch die Zeichen, sondern durch eine besondre Wirkung des heiligen Geistes; da er erklärte, daß auch diese Mittheilung nicht allgemein, sondern nur durch den Glauben geschehe, daß die Materie des Brodes und Weines uns nicht zu dem geistlichen Genusse des Leibes und Blutes Christi helfe, welche der Glaube dabei genießen könne, und daß auch nicht allein Kraft der Worte und der Verheißung Christi dieser geistliche Genuß Christi mit dem Genuß der äussern Zeichen verbunden sey, sondern daß Gott alles dabei durch seinen Geist wirke, da er behauptete, daß der geistliche Genuß durchaus nicht an das Zeichen gebunden sey, da die Gottlosen nur das Zeichen, die Gläubigen allein die Sache erhielten, welche sie aber auch auf andrem Wege erlangen könnten, da er bestimmt aussprach, daß keine räumliche Gegenwart statt finde, daß die Einsetzungsworte figürlich verstanden werden müßten, und daß die Ansicht Luthers eben so vernunftwidrig sey, als die Transsubstantiationslehre, so begann der Streit zwischen den Anhängern Calvins und denen der lutherischen Abendmahlslehre.

Dieser Streit wurde von lutherischer Seite angefangen, und Calvin wies in seiner ersten Gegenschrift nach, daß die Schweizer die Elemente im Abendmahl nicht für bloße Symbole hielten, vielmehr lehrten, daß Christus im Abendmahl das durch die äusserlichen Zeichen Vorgebildete wirklich mittheile, und daß der Genießende mit Christi Fleisch und Blute wirklich gespeiset werde. Luther behauptete, das Brod stelle nicht nur den Leib Christi vor, sondern dieser

werde mit dem Brode wirklich vereinigt, und deshalb immer zugleich mit dem Brode empfangen. Der Leib wird immer zu gleicher Zeit mit dem Brode genossen, lehrte Calvin, er wird in und unter dem Brode genossen, behauptete Luther. Brod und Wein, sagte Calvin, sind Zeichen, aber sie sind Zeichen, mit welchen Leib und Blut Christi wahrhaft genossen werden, und der geistliche Genuß ist ein wahrhafter Genuß, dessen belebende Wirkung auf die Seele vom Fleische Christi ausgeht.

Calvins Gegner warfen ihm vor, daß er die Gegenwart des Leibes Christi unter dem Brode, und den Genuß der Ungläubigen läugne, und keinen mündlichen Genuß annehme, und behaupteten, diese Irrthümer flößen aus seiner uneigentlichen Erklärung der Einsetzungsworte. Calvin läugnete die von seinen Gegnern behauptete Deutlichkeit der Einsetzungsworte, und machte darauf aufmerksam, daß es sich in diesem Streite nicht darum handle, ob man den Worten Christi glauben müsse, sondern wie diese Worte zu verstehen seyen. Es sey Sache der Gegner, zu beweisen, daß eine uneigentliche Erklärung der Einsetzungsworte, wie er sie gebe, durchaus unzulässig sey, was ihnen um so schwerer werden würde, da sie selbst einen Tropus in diesen Worten annähmen, indem sie behaupteten, daß nicht das Brod selbst der Leib sey, sondern daß der Leib nur unter dem Brode genossen werde. Die lutherischen Theologen hatten behauptet, daß man gegen ihre Ansicht von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle nicht einwenden könne, daß diese Gegenwart undenkbar sey, da ja etwas undenkbar, d. h. über die Vernunft und doch bei Gott möglich seyn könne. Christi Seyn im Himmel sey von seiner sichtbaren Gegenwart, seine Gegenwart im Abendmahle aber als eine unsichtbare zu verstehen, und ruhe auf der Vereinigung der Naturen in Christo. Dagegen bemerkte Calvin, daß eine sichtbare Wiederkunft Christi unnöthig seyn würde, wenn man seine unsichtbare fortwährende Gegenwart annähme; in Bezug auf das Unbegreifliche, welches

doch angenommen werden müsse, unterschied er Unmögliches und Unbegreifliches, und erklärte, daß er selbst den Glauben der Vernunft nicht unterordne. Daß die wirkliche Theilnahme ohne den Glauben nicht statt finden könne, und daß die Ungläubigen nur die Zeichen bekämen, behauptete er fortwährend.

Diese Differenz in der Lehre vom Abendmahl hatte eine große Spaltung und lange fortdauernde Streitigkeiten in der lutherischen Kirche selbst zur Folge, welche zuletzt den Uebergang eines Theiles der lutherischen Kirche zur reformirten, und die genaue Festsetzung der lutherischen Lehre vom Abendmahl bewirkte. Die Concordienformel bestimmte in Folge dieser Streitigkeiten, daß im Abendmahle Leib und Blut Christi wahrhaft und wesentlich gegenwärtig seyen, und mit Brod und Wein wahrhaftig ausgetheilt und empfangen werden. Die Worte des Testaments Christi seyen buchstäblich zu verstehen, und das ist nicht als bedeutet zu nehmen. Die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle werde nicht durch eines Menschen Werk, sondern allein durch die Kraft Christi geschafft. Bei der Austheilung müßten die Worte der Einsetzung gesprochen werden. Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle werde daraus bewiesen, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, daß die rechte Hand Gottes, zu welcher Christus sitze, allenthalben sey, daß Gottes Wort nicht irren könne, und daß Gott nicht bloß eine Weise habe an einem Orte zu seyn. Der Leib Christi werde mündlich, aber auf übernatürliche himmlische Weise genommen. Nicht bloß die Rechtgläubigen und Würdigen empfiengen den wahren Leib und das wahre Blut Christi, sondern auch die Unwürdigen und Ungläubigen, aber nicht zum Leben und zum Troste, sondern zum Tode und zur Verdammniß, wenn sie sich nicht bekehrten. Nur die Ungläubigen seyen unwürdige Gäste, und kein Rechtgläubiger, so lange er den lebendigen Glauben behalte, wenn dieser auch noch so schwach sey, empfange das Abendmahl zum Gerichte. Alle Würdigkeit der Gäste

liche und nothwendige Eigenschaft des Leibes Christi sey, weil Christus Gott und Mensch in einer Person, und weil Gottes rechte Hand allenthalben sey, und weil endlich Gott ausser der gewöhnlichen Art an einem Orte zu seyn, auch noch andre Arten haben könne.

Das Religionsgespräch in Marburg (1529) konnte eine Vereinigung nicht zu Stande bringen, und diese wurde erst in Folge politischer Verhältnisse im Jahre 1538 möglich, in welchem die Schweizer die Wittenberger Concordie vom Jahre 1536, durch welche die oberländischen Städte der lutherischen Abendmahlslehre beigetreten waren, gleichfalls annahmen.

Die schweizerische Ansicht hatte indeß bereits vom Jahre 1536 an viele Freunde in der lutherischen Kirche gefunden, die sich aber fortwährend der Ausdrücke der Augsburgischen Confession vom Abendmahl bedienten. Zur offnen Besprechung kam diese Differenz durch Calvin und Petrus Martyr im Jahre 1539. In diesem Jahre war Calvin in Straßburg, wurde deshalb zu den lutherischen Theologen gerechnet, und übergab dort mit seinen Freunden Viret und Farel eine Confession, in welcher in Bezug auf das Abendmahl gesagt war, daß die Gläubigen in diesem Sacramente durch die Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaft zum ewigen Leben gespeiset und durch den Genuß desselben lebendig gemacht würden; daß uns ferner im Abendmahle nicht bloß die äusseren Zeichen des Brodes und Weines, sondern unter denselben die wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi dargereicht und mitgetheilt würden, daß man aber dabei an keine räumliche Gegenwart Christi denken, sondern annehmen müsse, daß bloß die Kraft des heil. Geistes die Gemeinschaft und die Genießung des Leibes und Blutes Christi in uns wirke, und daß demnach nur ein geistlicher Genuß und dieser nur bei den Gläubigen statt finde. Dieser Erklärung ungeachtet wurde Calvin fortwährend als ein lutherischer Theologe anerkannt, und erst als Petrus Martyr 1549 erklärte, daß Leib und Blut Christi

nicht körperlich oder fleischlich im Blute und Weine oder unter den Gestalten des Brodes und Weines seyen, obgleich er eine sacramentliche Vereinigung des Leibes und Blutes mit dem Weine und Brode annahm, und Calvin 1549 mit den Schweizern den consensus Tigurinus über die Abendmahlslehre schloß, und dabei erklärte, daß er im Abendmahl in dem Brode und Weine bloß Zeichen erkenne, durch welche zwar die dadurch bezeichnete Sache wirklich mitgetheilt werde, aber nicht durch die Zeichen, sondern durch eine besondre Wirkung des heiligen Geistes; da er erklärte, daß auch diese Mittheilung nicht allgemein, sondern nur durch den Glauben geschehe, daß die Materie des Brodes und Weines uns nicht zu dem geistlichen Genusse des Leibes und Blutes Christi helfe, welche der Glaube dabei genießen könne, und daß auch nicht allein Kraft der Worte und der Verheißung Christi dieser geistliche Genuß Christi mit dem Genuß der äussern Zeichen verbunden sey, sondern daß Gott alles dabei durch seinen Geist wirke, da er behauptete, daß der geistliche Genuß durchaus nicht an das Zeichen gebunden sey, da die Gottlosen nur das Zeichen, die Gläubigen allein die Sache erhielten, welche sie aber auch auf andrem Wege erlangen könnten, da er bestimmt aussprach, daß keine räumliche Gegenwart statt finde, daß die Einsetzungsworte figürlich verstanden werden müßten, und daß die Ansicht Luthers eben so vernunftwidrig sey, als die Transsubstantiationslehre, so begann der Streit zwischen den Anhängern Calvins und denen der lutherischen Abendmahlslehre.

Dieser Streit wurde von lutherischer Seite angefangen, und Calvin wies in seiner ersten Gegenschrift nach, daß die Schweizer die Elemente im Abendmahl nicht für bloße Symbole hielten, vielmehr lehrten, daß Christus im Abendmahl das durch die äusserlichen Zeichen Vorgebildete wirklich mittheile, und daß der Genießende mit Christi Fleisch und Blute wirklich gespeiset werde. Luther behauptete, das Brod stelle nicht nur den Leib Christi vor, sondern dieser

werde mit dem Brode wirklich vereinigt, und deshalb immer zugleich mit dem Brode empfangen. Der Leib wird immer zu gleicher Zeit mit dem Brode genossen, lehrte Calvin, er wird in und unter dem Brode genossen, behauptete Luther. Brod und Wein, sagte Calvin, sind Zeichen, aber sie sind Zeichen, mit welchen Leib und Blut Christi wahrhaft genossen werden, und der geistliche Genuß ist ein wahrhafter Genuß, dessen belebende Wirkung auf die Seele vom Fleische Christi ausgeht.

Calvins Gegner warfen ihm vor, daß er die Gegenwart des Leibes Christi unter dem Brode, und den Genuß der Ungläubigen läugne, und keinen mündlichen Genuß annehme, und behaupteten, diese Irrthümer flößen aus seiner uneigentlichen Erklärung der Einsetzungsworte. Calvin läugnete die von seinen Gegnern behauptete Deutlichkeit der Einsetzungsworte, und machte darauf aufmerksam, daß es sich in diesem Streite nicht darum handle, ob man den Worten Christi glauben müsse, sondern wie diese Worte zu verstehen seyen. Es sey Sache der Gegner, zu beweisen, daß eine uneigentliche Erklärung der Einsetzungsworte, wie er sie gebe, durchaus unzulässig sey, was ihnen um so schwerer werden würde, da sie selbst einen Tropus in diesen Worten annähmen, indem sie behaupteten, daß nicht das Brod selbst der Leib sey, sondern daß der Leib nur unter dem Brode genossen werde. Die lutherischen Theologen hatten behauptet, daß man gegen ihre Ansicht von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle nicht einwenden könne, daß diese Gegenwart undenkbar sey, da ja etwas undenkbar, d. h. über die Vernunft und doch bei Gott möglich seyn könne. Christi Seyn im Himmel sey von seiner sichtbaren Gegenwart, seine Gegenwart im Abendmahle aber als eine unsichtbare zu verstehen, und ruhe auf der Vereinigung der Naturen in Christo. Dagegen bemerkte Calvin, daß eine sichtbare Wiederkunft Christi unnöthig seyn würde, wenn man seine unsichtbare fortwährende Gegenwart annähme; in Bezug auf das Unbegreifliche, welches

doch angenommen werden müsse, unterschied er Unmögliches und Unbegreifliches, und erklärte, daß er selbst den Glauben der Vernunft nicht unterordne. Daß die wirkliche Theilnahme ohne den Glauben nicht statt finden könne, und daß die Ungläubigen nur die Zeichen bekämen, behauptete er fortwährend.

Diese Differenz in der Lehre vom Abendmahl hatte eine große Spaltung und lange fortdauernde Streitigkeiten in der lutherischen Kirche selbst zur Folge, welche zuletzt den Uebergang eines Theiles der lutherischen Kirche zur reformirten, und die genaue Festsetzung der lutherischen Lehre vom Abendmahl bewirkte. Die Concordienformel bestimmte in Folge dieser Streitigkeiten, daß im Abendmahle Leib und Blut Christi wahrhaft und wesentlich gegenwärtig seyen, und mit Brod und Wein wahrhaftig ausgetheilt und empfangen werden. Die Worte des Testaments Christi seyen buchstäblich zu verstehen, und das ist nicht als bedeutet zu nehmen. Die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle werde nicht durch eines Menschen Werk, sondern allein durch die Kraft Christi geschafft. Bei der Austheilung müßten die Worte der Einsetzung gesprochen werden. Die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle werde daraus bewiesen, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, daß die rechte Hand Gottes, zu welcher Christus sitze, allenthalben sey, daß Gottes Wort nicht irren könne, und daß Gott nicht bloß eine Weise habe an einem Orte zu seyn. Der Leib Christi werde mündlich, aber auf übernatürliche himmlische Weise genommen. Nicht bloß die Rechtgläubigen und Würdigen empfiengen den wahren Leib und das wahre Blut Christi, sondern auch die Unwürdigen und Ungläubigen, aber nicht zum Leben und zum Troste, sondern zum Tode und zur Verdammniß, wenn sie sich nicht bekehrten. Nur die Ungläubigen seyen unwürdige Gäste, und kein Rechtgläubiger, so lange er den lebendigen Glauben behalte, wenn dieser auch noch so schwach sey, empfange das Abendmahl zum Gerichte. Alle Würdigkeit der Gäste

bestehe allein in dem Gehorsam und dem Verdienste Christi, welches man sich durch wahrhaftigen Glauben zueigne, und dessen durch das Sacrament versichert werde.

Diesen wahren und richtigen Sätzen vom Abendmahle widersprächen die Lehre von der Transsubstantiation und von der Messe als Opfer, der Genuß unter einer Gestalt, und die Behauptungen, daß die Einsetzungsworte dunkel seyen, daß nur Brod und Wein mit dem Munde, der Leib aber bloß geistig genossen werde, daß Brod und Wein bloß Erkennungszeichen der Christen, oder bloß Gleichnisse des Leibes und Blutes Christi seyen, daß im Abendmahle die Versicherung unsres Glaubens nicht durch den gegenwärtigen Leib Christi, sondern bloß durch Wein und Brod geschehe, und daß bloß die Kraft des abwesenden Leibes und Blutes Christi ausgetheilt werde. Es stehe ferner in Widerspruch mit jenen wahren Sätzen, zu behaupten, daß der Leib Christi im Himmel beschlossen sey, und nicht an andern Orten seyn könne, daß Christus die wesentliche Gegenwärtigkeit seines Leibes und Blutes im Abendmahle weder verheißen habe, noch leisten könne, weil es seiner menschlichen Natur widerspreche, daß Gott durch seine Allmacht nicht schaffen könne, daß Christi Leib an verschiednen Orten zugleich gegenwärtig sey, daß nicht die allmächtigen Worte des Testaments Christi, sondern der Glaube die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl schaffe; daß die Gläubigen Leib und Blut Christi nicht in Wein und Brod sondern im Himmel suchen sollten, daß Ungläubige im Abendmahl nicht wahren Leib und wahres Blut, sondern nur Brod und Wein empfangen, daß die Würdigkeit des Genießenden nicht bloß vom Glauben, sondern auch von äusseren Vorbereitungen abhänge, daß auch die wahrhaft Gläubigen sich das Abendmahl zum Gerichte genießen könnten, wenn es am äusserlichen Wandel fehle, und daß die äusserlich sichtbaren Elemente des Abendmahls müßten angebetet werden.

Diese Antithesen sind sowohl gegen die katholische als gegen die reformirte Lehre vom Abendmahl gerichtet. Die

letztere ist auf den Grund der von dem Bestreitern der lutherischen Abendmahlslehre angestellten Forschungen in den symbolischen Büchern der reformirten Kirche vorgetragen, und in der zweiten helvetischen Confession z. E. so dargestellt. Das Abendmahl (Tisch des Herrn und Eucharistie, d. h. Danksagung) heißt so, weil es Christus bei seinem letzten Abendmahl eingesetzt hat. Es repräsentirt jenes Abendmahl, und die Gläubigen werden bei demselben geistig gespeiset und getränket. Denn kein Mensch oder Engel, sondern Gottes Sohn ist der Urheber des Abendmahls, und die Kraft seiner ersten Einsegnung dauert bei allen fort, die dasselbe Abendmahl feiern, welches der Herr eingesetzt hat, bei welchem sie die Einsetzungsworte wiederholen, und in allem auf den einen Christus mit wahrem Glauben schauen, aus dessen Händen gleichsam sie dasjenige empfangen, was ihnen die Diener der Kirche reichen. Durch diesen heiligen Gebrauch will der Herr die Erinnerung an die Hingabe seines Leibes, wodurch er uns alle Sünden vergeben und uns vom ewigen Tode und der Gewalt des Teufels losgekauft hat, erhalten, nähret uns mit seinem Fleische und tränkt uns mit seinem Blute, welche im wahren Glauben geistig empfangen werden, und uns zum ewigen Leben nähren. Diese Wohlthat Christi wird bei jeder Feier des Abendmahls erneuert, da Christus selbst sagte, das thut zu meinem Gedächtniß, und durch das Abendmahl wird, damit unser Glaube nicht wanke, gewiß gemacht, daß der wirkliche Leib Christi für uns gegeben, und sein Blut zur Vergebung unsrer Sünden vergossen ist. Der Geistliche stellt uns durch dieses Sacrament äusserlich vor Augen, was in der Seele unsichtbar durch den heiligen Geist gegeben wird; er reicht das Brod dar mit den Worten: das ist mein Leib, nehmet hin und theilt ihn unter euch, trinket alle aus dem Kelche, das ist mein Blut. Die Gläubigen essen also das Brod des Herrn und trinken von seinem Kelche, empfangen dabei innerlich durch Christum vermittelst des heiligen Geistes Fleisch und Blut des Herrn, und werden da-

durch zum ewigen Leben genährt, da Fleisch und Blut Christi die wahre Speise und Trank zum ewigen Leben sind, und Christus selbst, als für uns dahin gegeben, und als unser Heiland, das Vorzüglichste des Abendmahles ist, und nicht zugegeben werden kann, daß etwas andres an seine Stelle gesetzt werde. Man muß das körperliche und das geistige Essen unterscheiden; körperlich und wesentlich kann Christi Fleisch mit dem Munde ohne Sünde nicht gegessen werden. Das geistige Essen des Leibes Christi besteht nicht darin, daß die Speise in Geist verwandelt würde, sondern darin, daß Fleisch und Blut Christi in ihrer Wesenheit und Eigenthümlichkeit bleiben und uns geistig, durch den heil. Geist, mitgetheilt werden, der was uns Christus durch Hingabe seines Fleisches und Blutes in den Tod erworben hat, Vergebung der Sünden, Befreiung und ewiges Leben, uns zukommen läßt, so daß Christus in uns und wir in ihm leben, und bewirkt, daß wir ihn, der so unsre geistige Speise und Trank, d. h. unser Leben wird, im wahren Glauben empfangen. Christi Fleisch erquickt und stärkt nicht nur unsre Seelen, wie die leibliche Speise den Körper, sondern erhält die Seele auch im Leben, wie die leibliche Speise den Leib; aber Fleisch und Blut Christi thut dieß nicht leiblich gegessen und getrunken, sondern geistig durch den heiligen Geist uns mitgetheilt. Wie wir die leibliche Speise in uns aufnehmen müssen, damit sie das ihrige wirke, so müssen wir Christum durch den Glauben in uns aufnehmen, damit er in uns lebe. Denn er ist das Brod des Lebens ꝛc. Diese geistige Speise ist keine eingebildete, sondern der für uns gegebene, von den Gläubigen geistig durch den Glauben empfangene Leib des Herrn, und dessen Genuß ist zur Seligkeit absolut nothwendig, geschieht aber nicht bloß beim Abendmahle, sondern so oft ein Mensch an Christum glaubt. Ausser dem geistigen Essen giebt es aber auch noch ein sacramentliches Essen des Leibes Christi, wobei der Gläubige nicht bloß geistig und innerlich am wahren Leibe und Blute Christi Theil nimmt, sondern auch äusserlich am Altare

das sichtbare Sacrament des Leibes und Blutes Christi empfängt. Zwar erhielt der Gläubige schon früher, indem er glaubte, die lebendigmachende Nahrung, und genießt sie fortwährend, erhält aber doch durch den Empfang des Sacraments auch etwas, indem er in der Theilnahme am Blut und Leibe des Herrn fortfährt, und sein Glaube wächst, da der, welcher das Sacrament äusserlich in wahrem Glauben genießt, nicht nur ein Zeichen empfängt, sondern in der That genießt. Der Communicirende gehorcht der Einsetzung des Herrn, und dankt ihm für seine und des Menschengeschlechts Erlösung, feiert das Gedächtniß des Todes Christi und bezeugt dieß vor der Kirche, deren Glied er ist, und erhält die Versicherung, daß der Leib des Herrn nicht nur für die Menschen überhaupt, sondern auch insbesondere für ihn dahingegeben worden ist. Der Ungläubige erhält bloß das sacramentum, nicht die res sacramenti, und ißt und trinkt sich zum Gerichte, weil er den Tod Christi verachtet. Das Brod ist nur sacramentlich, nicht wirklich der Leib Christi, denn dieser ist im Himmel zur Rechten des Vaters; also ist der Herr nicht im Brode anzubeten. Christus aber ist beim Abendmahl geistig gegenwärtig durch seine lebendigmachende Wirksamkeit. Die Feier des Abendmahls fordert uns auf, eingedenk zu seyn, welches Leibes Glieder wir sind, also Eintracht zu halten, heilig zu leben, uns von Sünden und Aberglauben rein zu bewahren, und Glauben und Leben vor dem Genusse des Abendmahls zu prüfen. Die Form der Abendmahlsfeier hat sich genau an die Einsetzung des Herrn anzuschließen; es gehört dazu die Verkündigung des göttlichen Wortes, Gebet, Genuß des Leibes und Blutes, Erinnerung an den Tod des Herrn, Danksagung und heilige Vereinigung zur Einheit des kirchlichen Leibes.

Wenn die reformirte Kirche in dieser Lehre sich scharf von der lutherischen trennte, so gelangte sie in den meisten andern Lehren zu den gleichen Resultaten mit derselben. Sie nahm die canonischen Schriften A. und N. T. als das

wahre und an sich glaubwürdige Wort Gottes an, welches alles enthalte, was zum seligmachenden Glauben und zu einem gottgefälligen Leben nöthig sey, sie lehrte, daß dieses Wort nun in der Kirche gelehrt werde, und ein andres Wort nicht zu erwarten, und daß es ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit des Predigers anzunehmen sey, und daß, obgleich die innere Erleuchtung durch den Geist unentbehrlich sey, doch nach Gottes Willen das Wort auch äusserlich gepredigt werden solle, obwohl Gott auch ohne den Dienst des äussern Wortes Menschen erleuchten könne. Die Auslegung der Schrift, lehrte sie ferner, muß aus der heiligen Schrift selbst gezogen werden, und mit der Regel des Glaubens und der Liebe stimmen. Väter und Concilien haben in Glaubenssachen kein richterliches Ansehen. Alle menschlichen Traditionen, welche dem Worte der Schrift widersprechen, sind zu verwerfen. Gott ist einer und dreieinig. Alle Bilder Gottes, Christi und der Heiligen sind nutzlos und deshalb zu verwerfen, Gott allein ist anzubeten, und zwar im Geiste und in der Wahrheit, durch unsern einzigen Mittler und Fürbitter, Jesus Christus. Die Heiligen sind als lebendige Glieder Christi, als Freunde Gottes, die Fleisch und Welt besiegt haben, anzuerkennen, als Brüder zu lieben, zu achten und nachzuahmen; aber sie sind nicht anzubeten, und noch weniger ihre Reliquien. Gottes Vorsehung regiert alles und bedient sich der Mittelursachen zu dieser Regierung. Gott hat alles geschaffen durch sein ewiges Wort, und erhält alles durch seinen ewigen Geist. Die vorzüglichsten Geschöpfe sind die Engel und Menschen. Einige Engel blieben treu und dienen Gott und den Menschen, andre fielen freiwillig und stürzten sich ins Verderben. Der Mensch wurde vom Anfang gut, nach Bild und Aehnlichkeit Gottes geschaffen, ins Paradies gesetzt und ihm alles unterworfen. Er besteht aus der unsterblichen Seele, die auch vom Leibe getrennt, nicht schläft oder untergeht, und aus dem sterblichen Leibe, der beim letzten Gerichte auferweckt werden wird, so daß dann der ganze Mensch ewig dauert.

Der erste Mensch fiel und unterlag durch den Fall der Sünde, dem Tode und manchfachen Leiden. Seine Nachkommen befinden sich alle in demselben Zustande, in welchen er durch den Fall gerieth, und die Sünde ist jene eingeborne Verderbniß des Menschen, die sich von den ersten Aeltern auf alle Menschen fortpflanzte, sie mit bösen Begierden erfüllt, vom Guten abwendet, zu allem Bösen geneigt macht, und Bosheit, Unglauben, Verachtung und Haß Gottes in sie bringt, so daß sie aus sich Gutes weder denken noch thun können; weshalb sie böse Früchte bringen und aus eigner Schuld Gottes Zorn und gerechten Strafen unterliegen. Der Tod ist theils zeitlicher, theils ewiger Tod, d. h. die ewigen Strafen. In allen Menschen ist also die Erbsünde, und alle Sünden die aus dieser kommen, Todsünden und erläßliche Sünden sind wirkliche Sünden, zwischen denen jedoch ein Unterschied des Grades besteht. Wenn Gott verhärtet, verblendet und die Menschen ihrem verkehrten Sinne dahin giebt, so thut er dieß nach gerechtem Gerichte als gerechter Richter und Rächer. Wenn in der Schrift gesagt wird, daß Gott etwas Böses thue, so ist dieß entweder von der Zulassung des Bösen, oder vom guten Gebrauche des Bösen, welches die Menschen thun, oder davon zu verstehen, daß Gott das Böse lenkt, damit es nicht weiter greife. Der Mensch war vor dem Falle gut und frei, konnte gut bleiben und böse werden, fiel und verstrickte sich und sein ganzes Geschlecht in Sünde und Tod. Der gefallene Mensch verlor den Verstand und den Willen nicht, er wurde kein Stein oder Klotz, aber Verstand und Wille sind in ihm so geschwächt, daß sie nicht mehr vermögen, was sie vor dem Falle vermochten, der Verstand ist verdunkelt, der Wille ein Knecht geworden, der freiwillig der Sünde dient. In Bezug auf die Sünde thut der Mensch nicht gezwungen von Gott oder dem Teufel das Böse, sondern freiwillig, und insofern ist der Wille ganz frei. Der Verstand des Menschen urtheilt aber in Bezug auf Gutes und auf Tugenden von göttlichen Din-

gen aus sich selbst nicht richtig. Der Mensch muß wiedergeboren werden. Der Verstand ist der Leiter des Willens; da er blind ist, ist auch der Wille blind. Der unwiedergeborene Mensch hat keinen freien Willen und keine Kräfte zum Guten. In irdischen Dingen ist dem Menschen Verstand geblieben, den er ausbilden soll, und ohne den Segen Gottes nicht ausbilden kann. Durch die Wiedergeburt wird der Verstand durch den heiligen Geist erleuchtet, daß er die Geheimnisse und den Willen Gottes einsehen kann, und der Wille wird durch den heiligen Geist nicht nur geändert, sondern auch mit Kräften versehen, daß er nun frei das Gute will und kann. Die Wiedergeborenen verhalten sich in der Wahl und im Thun des Guten nicht nur passive, sondern auch active. Denn sie werden von Gott getrieben, selbst zu thun, was sie thun. Aber es bleibt in den Wiedergeborenen Schwäche zurück, da der freie Wille wegen der Reste des alten Adams und der angeborenen menschlichen Verderbniß bis ans Ende des Lebens schwach bleibt, und der Erfolg immer in Gottes Hand ist. In äusserlichen Dingen haben Unwiedergeborene wie Wiedergeborene freien Willen. Gott hat von Ewigkeit her frei und aus bloßer Gnade ohne irgend eine Rücksicht auf die Menschen die Heiligen, welche er in Christo selig machen will, prädestinirt oder erwählt, nicht unmittelbar, sondern in und durch Christum, nicht wegen unsres Verdienstes. Die in Christo sind, sind erwählt, die ausser Christo sind, verworfen. Gott hat die Heiligen in Christo zu einem bestimmten Zwecke erwählt, und obwohl Gott die Seinigen kennt und die Schrift von der geringen Zahl der Erwählten spricht, so muß man doch von allen Gutes hoffen, und nicht leichtsinnig jemanden zu den Verworfenen zählen; die Lehre von der Prädestination darf weder zum Leichtsinn noch zur Verzweiflung führen, und die Ermahnung und Lehre nicht aufheben, sondern jeder soll fest annehmen, daß wenn er an Christum glaubt, und in Christo ist, er auch erwählt sey. In Bezug auf die Lehre von Christo dem Erlöser sind

alle Bestimmungen der vier ersten öcumenischen Synoden, und des athanasianischen Glaubensbekenntnisses vollständig anzunehmen, und alle dem widersprechenden älteren und neueren Ketzereien zu verwerfen. Das Gesetz lehrt den Willen Gottes über unser Thun und Lassen und ist heilig und gut, sowohl das Naturgesetz, als das mosaische. Gott hat uns durch dieß Gesetz alle nothwendigen Vorschriften vollständig gegeben, aber nicht um uns dadurch zu rechtfertigen, sondern, daß wir die Sünde erkennen und uns zu Christo bekehren. Niemand kann dieses Gesetz erfüllen, Christus ist die Erfüllung desselben und theilt uns durch den Glauben diese Erfüllung mit, und seine Gerechtigkeit und sein Gehorsam wird uns zugerechnet. Das Gesetz ist nur insofern aufgehoben, als es uns nicht mehr verdammt, da wir unter der Gnade sind, und Christus die Vorbilder des Gesetzes erfüllt hat, aber das Gesetz ist deshalb nicht zu verachten, da es für uns Regel der Tugend und durch das Evangelium erklärt der Kirche nützlich ist.

Das Evangelium verkündet Gnade und Segen; die vor und unter dem Gesetze waren, wären deshalb nicht ganz ohne das Evangelium, weil sie die evangelischen Verheißungen der Gnade, der Sündenvergebung, und des ewigen Lebens durch den Glauben an Christum hatten. Doch ist das Evangelium im eigentlichen Sinne die frohe Botschaft, welche erst durch Johannes den Täufer, dann durch Christum und seine Apostel und deren Nachfolger der Welt verkündigt worden ist, daß nämlich Gott erfüllt habe, was er vom Anfang der Welt verheißen, seinen einigen Sohn und in demselben Versöhnung mit ihm, Vergebung der Sünden, alle Fülle und ewiges Leben geschenkt habe. Die von den Evangelisten aufgezeichnete Beschreibung der Wirksamkeit Christi heißt mit Recht Evangelium, und eben so die apostolische Predigt und Schrift. Diese evangelische Predigt nennt der Apostel auch Geist und Amt des Geistes, weil sie durch den Glauben in den Ohren und in den Herzen der Gläubigen durch den erleuchtenden heiligen Geist wirkt.

Der dem Geist entgegengesetzte Buchstabe bedeutet vorzugsweise die Lehre des Gesetzes, welche ohne Geist und Glauben in den Seelen derer, die keinen lebendigen Glauben haben, den Zorn wirkt und zur Sünde reizt, und deshalb auch das Amt des Todes heißt. Die Lehre des Evangeliums ist die älteste, weil Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, die Welt durch Christum zu erlösen, und diesen Beschluß durch das Evangelium der Welt bekannt gemacht hat. Mit der Lehre vom Evangelium ist die Lehre von der Buße verbunden d. h. der Sinnesänderung des Sünders, die durch das Wort des Evangeliums und durch den heiligen Geist erwecket und in wahrem Glauben angenommen ist, durch welche der Sünder seine angeborne Verderbniß und alle seine Sünden erkennt, herzlich bereut, vor Gott beweint und bekennt, und verabscheut, und den Vorsatz der Besserung faßt. Diese Buße ist allein Gottes Gabe. Die Beichte vor Gott oder die allgemeine Beichte in der Kirche reicht hin, und es bedarf keiner Ohrenbeichte. Schwer und hart versuchte Sünder können auch Rath und Trost bei erfahrenen Christen suchen und diesen ihre Sünden bekennen. Alle rechtmäßig berufenen Geistlichen haben und üben die Schlüsselgewalt, wenn sie das Evangelium predigen, zu Glauben und Buße ermahnen, und dadurch die Sünder mit Gott versöhnen und ihnen ihre Sünden erlassen. Rechtfertigen heißt die Sünden erlassen, von Schuld und Strafe lossprechen, zu Gnaden aufnehmen und für gerecht erklären. Wir alle sind von Natur Sünder und Gottlose und vor dem Richterstuhle Gottes des Todes schuldig, und können bloß von Gott als Richter und allein durch Christi Gnade nicht wegen unsers Verdienstes gerechtfertigt werden, d. h. Erlassung unsrer Sünden erlangen. Denn Christus hat die Sünden der Welt auf sich genommen und der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan, und Gott ist bloß wegen des Leidens und der Auferstehung Christi unsern Sünden gnädig und rechnet uns nicht die Sünden, sondern die Gerechtigkeit Christi für die unsrige zu. Durch den bloßen Glau-

ben an Christum wird der Mensch gerechtfertigt, nicht durch das Gesetz oder durch Werke. Erst müssen wir gerecht seyn, ehe wir gerechte Werke lieben und thun können. Der Glaube aber ist nicht eine Meinung oder eine menschliche Ueberzeugung, sondern eine feste Zuversicht, und klare, beständige Zustimmung und gewisse Ergreifung der Wahrheit Gottes, welche in der Schrift und dem apostolischen Glaubensbekenntniß vorliegt. Dieser Glaube ist bloß Gottes Geschenk, das Gott allein aus seiner Gnade seinen Erwählten in verschiedenem Maße, wann und wenn und so viel er will, durch den heiligen Geist, vermittelst der Predigt des Evangeliums und gläubigen Gebetes schenkt und vermehrt. Dieser Glaube beruhigt die Gewissen und eröffnet uns den Zugang zu Gott, daß wir uns ihm mit Zuversicht nahen, und von ihm das Nöthige und das Nützliche empfangen. Er erhält uns in der Pflicht gegen Gott und den Nächsten, giebt uns Geduld und wahres Bekenntniß und bringt überhaupt alle guten Werke hervor, und nur diese guten Werke sind wahrhafte gute Werke, sie müssen gethan werden und sie gefallen Gott, und er belohnt sie, aber er belohnt sie damit nicht unsre Verdienste, sondern seine Gaben.

Die Kirche ist die Vereinigung aller Heiligen, d. h. derjenigen, welche den wahren Gott in Christo dem Heilande, durch das Wort und den heiligen Geist wahrhaft erkennen, und recht verehren, und an allen von Christo umsonst gegebenen Gütern Theil nehmen. Es ist nur eine Kirche, weil nur ein Gott und nur ein Mittler zwischen Gott und Menschen, ein Hirte der allgemeinen Heerde, ein Haupt dieses Leibes, ein Geist, eine Seligkeit, ein Glaube und ein Testament sind; diese eine Kirche streitet hienieden und triumphirt im Himmel. Die streitende Kirche zerfällt in mehrere Particularkirchen, die doch alle zur Einheit der katholischen Kirche gehören, und eine andre Einrichtung vor dem Gesetze unter den Patriarchen, eine andre unter Moses durch das Gesetz hatten, und eine andre von Christo

durch das Evangelium erhalten haben. Alle aber waren und sind eine Kirche, deren eines Heil im Messias lag und liegt. Dieser Kirche einziges Haupt ist Christus, ein geistiges Haupt, da sie geistig ist. Christus ist der einzige Herr und allgemeine Hirte, und der höchste Hohepriester vor Gott dem Vater, und er hat seinen Aposteln und deren Nachfolgern den Primat in der Kirche und jede Herrschaft in derselben aufs strengste verboten, ohne deshalb eine geordnete Regierung der Kirche auszuschließen, welche auch von den Aposteln eingesetzt wurde. Jede Kirche ist eine wahre Kirche, in welcher das Wort Gottes nach der Schrift rein und lauter gepredigt wird. Die können nicht leben vor Gott, welche mit der wahren Kirche Christi nicht Gemeinschaft haben, wodurch aber diejenigen nicht ausgeschlossen werden, welche die Sacramente zu brauchen verhindert sind, oder im Glauben wanken, oder in Sünden und Irrthümer fallen. Die wahre Kirche kann eine unsichtbare genannt werden, nicht als ob die Menschen, aus welchen sie besteht, unsichtbar wären, sondern weil diese Kirche unsern Augen verborgen und Gott allein bekannt ist. Auch in der wahren Kirche sind nicht lauter wahre und lautere Glieder, sondern auch Heuchler. Die wahre Einheit der Kirche liegt in den Dogmen, in der wahren und einträchtigen Predigt des Evangeliums, und in den von Christo ausdrücklich vorgeschriebenen Gebräuchen. Zur Gründung und Regierung der Kirche hat Gott von jeher Diener (ministri) angewandt, und diese sind also göttlicher Einsetzung, und Gott wirkt durch sie die Seligkeit der Menschen, indem er sie äusserlich sein Wort predigen läßt, innerlich aber die Herzen der Erwählten zum Glauben durch den heil. Geist bewegt. Die verschiedenen Klassen dieser Diener sind im N. T. angegeben, und diese allein, Bischöfe, Presbyter, Hirten und Lehrer sind beizubehalten und durch gehörige Wahl anzustellen. Alle Christen sind Priester, aber nicht in Beziehung auf diesen Dienst, sondern weil alle Gläubige durch Christum Könige und Priester geworden sind, und Gott geistige Opfer

darbringen können. Dieses Sacerdotium und das ministerium sind gänzlich verschieden. Der Priesterstand des A. T. ist im N. T. nicht mehr; die Diener des N. T. sind allein zur Predigt des Evangeliums und zur Verwaltung der Sacramente von Christo eingesetzt. Die absolute Macht über die Kirche (potestatem juris) hat Christus allein; die übertragene Macht (potestatem officii) haben die Geistlichen, indem sie thun, was ihnen der Herr aufgetragen hat. Alle Diener in der Kirche haben gleiche Macht und gleiches Amt, die Predigt des Evangeliums nemlich, und die Verwaltung der Sacramente, auf welche die sittliche Beschaffenheit der Prediger und Verwalter keinen Einfluß hat. Die Sacramente sind von Gott selbst eingesetzte mystische Symbole, heilige Gebräuche oder Handlungen, die aus seinem Worte, aus Zeichen und aus bezeichneten Dingen bestehen, durch welche er in der Kirche seine höchsten dem Menschen erwiesenen Wohlthaten im Gedächtniß erhält, und wiederholt erneuert, seine Verheißungen versiegelt, und was er uns innerlich gewährt, äusserlich darstellt, dadurch unsern Glauben, indem der heilige Geist in unsern Herzen wirkt, stärkt und mehrt, und uns von allen andern Völkern und Religionen sondert und sich allein heiliget und andeutet, was er von uns verlangt. Die Sacramente des A. T. waren die Beschneidung und das Osterlamm, die des N. T. sind Taufe und Abendmahl. Die Buße, die apostolische Ordination und die Ehe sind nützliche Anordnungen Gottes, aber keine Sakramente; Firmelung und letzte Oelung sind menschliche Erfindungen, welche die Kirche ohne Schaden entbehren kann. Gott allein ist der Urheber der Sacramente, nicht Menschen, denn sie gehören zur Verehrung Gottes, die Gott allein anordnen kann, und sind mit Verheißungen verbunden, welche Glauben erfordern. Der Glaube aber ruht allein auf dem Worte Gottes. Gott wirkt beständig in der Kirche, in welcher die Sacramente recht verwaltet werden, und die Gläubigen erkennen beim Empfange der Sacramente, daß Gott in seiner Kirche

wirke, daß sie die Sacramente wie aus Gottes Hand empfangen, und daß ein Fehler des Geistlichen der Wirkung des Sacramentes nichts schadet, da dessen Vollständigkeit auf der göttlichen Einsetzung beruht. Die res sacramentorum werden vom Herrn selbst, ihre symbola von den Dienern des Herrn gegeben. In den Sacramenten wird Christus selbst gegeben, er ist die materia sacramenti in den Sacramenten des A. und des N. T., aber die Sacramente des N. T. sind dauernder, weil sie bis an's Ende der Welt bestehen, und bezeugen eine in Christo vollendete Sache und Verheißung, sie sind einfacher, weniger beschwerlich und kostbar, allgemeiner und reicher an Glaubenserweckung und Frucht des heiligen Geistes. An die Stelle der Beschneidung ist im N. T. die Taufe, an die Stelle des Osterlamms das Abendmahl getreten, diese Sacramente bestehen wie jene aus Wort, Zeichen und Bezeichnetem. Das Wort Gottes macht zum Sacramente, was es vorher nicht war. Weihen heißt eine Sache dem gemeinen Gebrauche entziehen, und zu heiligem Gebrauche bestimmen. In der Taufe ist das Wasser das Zeichen und die Wiedergeburt die bezeichnete Sache, im Abendmahl ist Brod und Wein Zeichen, Leib und Blut und die Gemeinschaft desselben das Bezeichnete. Durch das Wort wird Wasser und Brod und Wein geweiht. Denn die erste Einsetzung und Weihung Christi bleibt in der Kirche immer wirksam. Wasser, Brod und Wein heißen nun auch Wiedergeburt oder Bad der Wiedergeburt und Leib und Blut Christi, oder Symbole, Sacramente des Leibes und Blutes Christi, nicht, als wenn die Symbole in die bezeichneten Dinge verwandelt würden, und aufhörten zu seyn, was sie waren, sondern weil sie mystische Symbole der heiligen Dinge sind, und Zeichen und Bezeichnetes sacramentlich mit einander verbunden wird durch die mystische Bedeutung und den Willen dessen, der die Sacramente eingesetzt hat. Denn Wasser, Brod und Wein sind nicht gemeine, sondern heilige Zeichen. Die Täuflinge sollten nach dem Willen Got-

tes nicht bloß mit dem Taufwasser begossen werden, die Communicanten nicht bloß Brod und Wein ohne Geheimniß genießen, sondern auch in geistige Gemeinschaft mit dem Bezeichneten treten, durch den Glauben von Sünden rein werden, und an Christo Theil haben. Die Vollständigkeit der Sacramente hängt allein vom Glauben oder von der Wahrheit und Güte Gottes ab. Wie das Wort Gottes Wort Gottes bleibt und wirkt, wenn es auch Ungläubige hören und verstehen, obwohl diese des Bezeichneten nicht theilhaft werden, weil ihnen der wahre Glaube fehlt, so bleiben auch die Sacramente was sie sind, wenn auch die Ungläubigen das in ihnen Dargereichte nicht empfangen. Die Taufe ist von Gott eingesetzt und geweiht; zuerst taufte Johannes, dann die Apostel mit Wasser. Die Taufe ist eine, und eine einmalige Taufe ist hinreichend, und bleibt durchs ganze Leben die Versieglung des Getauften. Im Namen Christi getauft werden, heißt in die Gemeinschaft und Erbschaft der Söhne Gottes aufgenommen, von Sünden rein, und der manchfaltigen Gnade Gottes zu einem neuen Leben theilhaft werden. Die Taufe erinnert also an eine große den Menschen von Gott erwiesene Wohlthat, und stellt dieselbe her. Wir werden alle in Sünden und als Söhne des Zornes geboren, und Gott reiniget uns umsonst durch das Blut seines Sohnes, nimmt uns zu Söhnen an, und begnadet uns zum neuen Leben; und die Versieglung dieser Wohlthaten ist die Taufe. Innerlich werden wir durch sie, durch den heiligen Geist, wiedergeboren, gereiniget und erneut, äusserlich erhalten wir die Versieglung der größten Gaben im Wasser. Der Täufling bekennt seinen Glauben, und wird Gott zu Gehorsam und Kreuzigung seines Fleisches, und zum neuen Leben verpflichtet. Die Form, welche bei der Taufe Christi angewandt worden ist, und welche auch die Apostel anwandten, ist vollkommen hinreichend, alle späteren Zusätze bei der Taufhandlung sind unnöthig.

So haben sich die Dogmen der drei abendländischen Kirchen gebildet; die der griechischen stimmen größtentheils mit denen der katholischen Kirche überein. In einem großen Theile dieser Dogmen sind diese Kirchen überhaupt einstimmig, und halten namentlich an demjenigen fest, was die alte Kirche auf den öcumenischen Synoden des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts über die Lehre von der Dreieinigkeit und der Person Christi bestimmt hat, und gehen von dem Inhalte des apostolischen Glaubensbekenntnisses als der allgemeinen Grundlage des christlichen Glaubens aus. Die katholische Kirche hielt die ganze dogmatische Entwicklung, wie sie von den scholostischen Theologen ausgegangen, und von den Päbsten bestätigt war, fest; die griechische hält sich an die Entwicklungen der Dogmen durch ihre Lehrer, bis zu ihrer Trennung von der lateinischen Kirche; die lutherische und die reformirte Kirche hatten ihre Veranlassung in dem Bestreben, die Einfachheit der älteren Kirchenlehre wieder herzustellen, und nach Maßgabe der klar ausgesprochenen Schriftlehre alle menschlichen Zusätze aus der bestehenden Kirchenlehre zu entfernen.

Daß das Christenthum eine göttliche Offenbarung sey, welche Gott durch Christum dem Menschengeschlechte gegeben habe, nehmen alle rechtgläubigen Kirchen einstimmig an, weichen aber schon in der Beantwortung der Frage von einander ab, aus welcher Quelle die Erkenntniß dieser von Gott den Menschen gegebenen Offenbarung zu schöpfen sey. Die lutherische und mit ihr die reformirte Kirche nimmt als einzige Quelle dieser Erkenntniß die canonischen Schriften des A. und N. T. an, welche auf Eingebung des heiligen Geistes von den heiligen Schriftstellern niedergeschrieben seyen, die katholische Kirche setzt der heiligen Schrift die Tradition an die Seite, von welcher sie behauptet, daß sie durch fortwährende Einwirkung des heil. Geistes unverfälscht erhalten worden sey. Der Inhalt der heiligen Schrift ist nach der Lehre der Lutheraner und Reformirten jedem Gläubigen verständlich, und ihr Sinn wird

von keinem menschlichen Richter unfehlbar bestimmt, die katholische Kirche nimmt das Recht der unfehlbaren Schriftauslegung für die stets vom heiligen Geiste geleitete Kirche in Anspruch. Alle Differenzen der katholischen Kirche einerseits und der lutherischen und reformirten andrerseits lassen sich auf diese Hauptdifferenz in der Lehre von der Quelle der christlichen Erkenntniß zurückführen. Die Lehre von der Dreieinigkeit wird in allen Kirchen nach den Bestimmungen der öcumenischen Synoden gleich vorgetragen, und gelehrt, daß Gott ein Dreieiniger ist, d. h. daß das göttliche Wesen aus drei der Natur und der Würde nach ganz gleichen Personen besteht, wobei nur die Abweichung der griechischen Kirche zu bemerken ist, welche den heiligen Geist vom Vater allein ausgehen läßt, da die abendländischen Kirchen den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn lehren. Daß der dreieinige Gott allein angebetet werden müsse, ist allgemeine Kirchenlehre; die katholische Kirche erklärt es indessen für heilsam, die Maria und die Heiligen als Fürsprecher bei Gott anzurufen, indeß die reformirte und lutherische sich gegen jeden Heiligen- und Bilderdienst erklären. Einen ursprünglich heiligen und schuldlosen Zustand der ersten Menschen, und einen Fall aus demselben nehmen allen Kirchen an, sie weichen aber in der Beschreibung dieses Zustandes von einander ab, indem die katholische Kirche lehrt, daß Gott den ersten Menschen aus Gnade eine habituelle Heiligkeit und Unsterblichkeit verliehen habe, welche die natürlichen Kräfte seines Geistes begleitet hätten, die griechische Kirche annimmt, daß die ersten Menschen unsterblich und vollkommen weise gewesen seyen, und daß die Vernunft die Herrschaft über ihren Willen gehabt hätte, die lutherische und reformirte Kirche aber behaupten, daß den ersten Menschen eine ursprüngliche Gerechtigkeit, welche zu seiner Natur gehörte, anerschaffen, und daß er unsterblich gewesen sey.

Aus dieser Erklärung des ursprünglichen Zustandes des ersten Menschen geht die Angabe dessen hervor, was der-

selbe nach der Lehre dieser Kirchen durch den Fall verlor. Die katholische Kirche läßt den Adam, und in ihm seine Nachkommen die habituelle Heiligkeit und Unsterblichkeit verlieren, und seinen Willen geschwächt werden, nach der Lehre der griechischen Kirche verlor Adam und seine Nachkommen die Unsterblichkeit, und sein Willen wandte sich zum Bösen, die lutherische und reformirte Kirche lassen den Adam und seine Nachkommen durch den Fall der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt, und seine Natur in geistlichen Dingen gänzlich verderbt werden. Dieser Verlust, so lehren die Kirchen wieder einstimmig, hatte die Erbsünde zur Folge, durch welche jeder Mensch, auch ehe er eine wirkliche Sünde begeht, ein Sünder ist; sie trennen sich aber in der Bestimmung des Begriffes der Erbsünde, welche der Lehre der katholischen Kirche zu Folge der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, nach der Ansicht der Lutheraner und Reformirten aber die böse Lust ist, von welcher die Katholiken läugnen, daß sie Sünde sey, sondern nur zugeben, daß sie zur Sünde führe. In der Bestimmung des Verhältnisses des Willens zur Sünde trennen sich die Kirchen wieder, indem sie zwar insgesammt anerkennen, daß der Mensch seiner bösen Lust folge, und indem er dieß thue vielfach sündige, aber über die Kraft des Willens selbst Verschiedenes behaupten. Die katholische Kirche nemlich lehrt, daß in dem Willen des Menschen noch immer einige Kraft zum Guten sey, und daß also auch der natürliche Mensch noch Gutes thun könne, die Lutheraner und Reformirten aber erklären den natürlichen Willen für gänzlich unfähig zum wahren Guten, und lassen ihm bloß das Vermögen Böses zu thun. In der Lehre von Christo sind von allen Kirchen die Bestimmungen der öcumenischen Synoden beibehalten, im Einzelnen aber nach der allgemeinen Lehre der einzelnen Kirchen modificirt worden. Sie nehmen alle die Lehre von den zwei Naturen Christi, der göttlichen und der menschlichen an, welche innig zu einer Person vereinigt sind; die Lutheraner aber fügen die Bestimmung hinzu, daß die Eigen-

schaften der einen Natur auch der andern zukommen, welches die Reformirten läugnen. In Bezug auf das Werk Christi lehren alle einstimmig, daß Christus die Menschheit mit Gott versöhnt, und ihr die ewige Seligkeit erworben habe, daß dieß geschehen sey nach einem ewigen Rathschluß Gottes, dadurch, daß Christus durch seinen stellvertretenden Tod für die Sünden der Menschen genugthat, indem Gott seine Genugthuung als vollkommen hinreichend annahm. Die katholische Kirche behauptet aber, unter dem Widerspruch der andern, daß diese Genugthuung Christi mehr als hinreichend zur Versöhnung Gottes, und zur Erlösung der Menschen gewesen sey, und daß sich aus dem, was von den Verdiensten Christi in Beziehung auf die Versöhnung und Erlösung überflüssig war, ein Schatz gebildet habe, der zur Verfügung der Kirche stehe. Daß der Mensch geistlich wiedergeboren werden müsse, wenn er mit Gott versöhnt und selig werden solle, lehren alle Kirchen einstimmig, wie er aber zu dieser Wiedergeburt gelange, stellen sie verschieden dar, indem die katholische Kirche annimmt, daß der heilige Geist den Menschen zu dieser Wiedergeburt anrege, und daß der Mensch sie, mit Hülfe des heiligen Geistes, selbst vollbringe, die reformirte und lutherische Kirche aber dem Menschen alle Kraft zu dieser Wiedergeburt absprechen, und sie allein und ausschließlich durch den heiligen Geist anfangen und vollenden lassen, weil dem Menschen alle Kraft zum Guten fehle. Daß der heilige Geist bei der Wiedergeburt des Menschen mit seiner Hülfe thätig sey, nehmen demnach sämmtliche Kirchen an, und die katholische, so wie die lutherische lehren, daß diese Hülfe allen Menschen ohne Unterschied angeboten werde, wogegen die Reformirten das Anbieten dieser Hülfe von einem unbedingten Rathschluß Gottes abhängig machen, nach welchem Gott diese Hülfe nur denjenigen anbietet, welche er erwählt hat, und welche dann auch dieser Hülfe nicht widerstehen können. Der Wiedergeborne wird in Folge der Wiedergeburt gerechtfertigt. Der Begriff der Rechtfertigung wird von der katholischen Kirche

anders als von der lutherischen und der reformirten gefaßt. Jene lehrt, daß dem Wiedergebornen die habituelle Gerechtigkeit eingeflößt werde, welche ihn in den Stand setze, gute Werke zu thun, und durch diese verdiene er sich ein höheres Maaß von Gnade und die ewige Seligkeit. Dagegen lehren die lutherische und die reformirte Kirche, die Rechtfertigung bestehe darin, daß der Wiedergeborne durch gläubiges Vertrauen auf das Verdienst Christi Vergebung der Sünde und die Hoffnung der ewigen Seligkeit erlange, daß aber jenes gläubige Vertrauen gute Werke in seinem Gefolge habe, ohne daß der Gerechtfertigte mehr thun könne, als die Gebote Gottes von ihm verlangen. Diesem letzteren widerspricht die katholische Kirche, indem sie Gebote Gottes und Rathschläge Gottes unterscheidet, und behauptet, daß die Befolgung der Rathschläge ein höheres Verdienst und einen höheren Grad der Seligkeit begründe. Ueber die Frage, ob die durch die Rechtfertigung erlangte Gnade wieder verloren werden könne, sind die Kirchen auch verschiedener Meinung. Die katholische und die lutherische stimmen darin überein, daß diese Gnade durch Todsünden wieder verloren werden könne, weichen aber in Bezug auf die Lehre von den erläßlichen Sünden ab. Diese, lehrt die katholische Kirche, wirken an sich die Verdammniß nicht, und können durch eigne genugthuende Werke der Sünder abgebüßt werden. Die lutherische Kirche dagegen behauptet, daß auch diese Sünden die Verdammniß nach sich ziehen, daß sie Gott aber aus Gnaden um des Verdienstes Christi willen vergiebt. Die reformirte Kirche läßt den Gerechtfertigten auch bei schweren Sünden die Gnade Gottes nicht ganz verlieren. Die katholische und lutherische Kirche sind in Bezug auf die Möglichkeit der Fortdauer des Glaubens bei Todsünden verschiedener Ansicht, indem jene diese Möglichkeit zugiebt, die lutherische aber sie läugnet. Die Mittel, durch welche dem Menschen die Wiedergeburt zu Theil wird, sind nach der einstimmigen Ansicht der Kirchen das Wort Gottes und die Sacramente. Die Sa-

cramente theilen, nach der Lehre der katholischen Kirche, unter sichtbaren Zeichen die unsichtbare Gnade Gottes mit; nach der Lehre der lutherischen Kirche thun sie dieß unter und in sichtbaren Zeichen, und nach der Lehre der reformirten Kirche wird die Gnade unter Mittheilung sichtbarer Zeichen in dem Gläubigen versiegelt. Daß die Kraft der Sacramente nicht von der sittlichen und religiösen Beschaffenheit des Geistlichen abhängig sey, lehren sämmtliche Kirchen, die katholische Kirche läßt aber die Wirkung der Sacramente jedem Empfangenden zu Theil werden. Die Sacramente, vorausgesetzt, daß der administrirende Geistliche die Absicht hat das Sacrament zu verrichten, wirken dadurch, daß sie administrirt werden (d. h. ex opere operato); diese Absicht ist der Lehre der lutherischen und reformirten Kirche zu Folge nicht nöthig, die Wirkung der Sacramente wird aber nach der Lehre der Lutheraner nur den Gläubigen, und der Lehre der Reformirten zu Folge nur den Erwählten zu Theil. Die lutherische und reformirte Kirche nehmen nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl an, die katholische Kirche sieben, Taufe, Firmelung, Abendmahl, Buße, Ehe, Priesterweihe und letzte Oelung. Die Kindertaufe erklären die drei Kirchen für nothwendig, weichen aber in Beziehung auf die Wirkung der Taufe ab, indem die katholische Kirche die Erbsünde durch die Taufe ganz vernichten läßt, die beiden andern Kirchen aber behaupten, daß die Taufe nur die Schuld der Erbsünde aufhebe, die Erbsünde selbst aber bestehen lasse. Ueber die Gegenwart Christi im Abendmahl lehren die katholische und die lutherische Kirche, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl substantiell gegenwärtig seyen, nach der Lehre der katholischen Kirche unter Brod und Wein, welche durch die Consecration ihre Substanz als Brod und Wein verlieren, und in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden, nach der Lehre der lutherischen Kirche, in und unter dem Brod und Wein, welche aber ihre Substanz nicht verlieren und nicht verwandelt werden. Die refor-

mirte Kirche nimmt keine substantielle Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi im Abendmahle an, sondern erklärt Brod und Wein für deren Zeichen, und läßt Leib und Blut Christi von den Communicanten bloß geistig im Glauben genießen, da die katholische und die lutherische Kirche einen körperlichen Genuß der Elemente annehmen. Die Folgen des Genusses sind nach der Lehre der katholischen Kirche Befreiung von täglicher Schuld und Bewahrung von Todsünden; das Abendmahl ist ein Pfand unsrer künftigen Herrlichkeit und ewigen Seligkeit und ein Symbol jenes einen Leibes, dessen Haupt Christus ist; die lutherische und reformirte Kirche lassen durch den Genuß des Abendmahles die Sünden vergeben, und den Glauben gestärkt werden. Die katholische Kirche giebt den Laien nur den Leib, die lutherische und reformirte Kirche allen Communicanten beide Gestalten. Ueber das Wesen des Abendmahles besteht eine Grunddifferenz zwischen der katholischen und den beiden andern Kirchen. Die katholische Kirche betrachtet es nemlich als ein Sühnopfer, und nimmt an, daß der das Abendmahl administrirende Priester den Leib, welchen Christus am Kreuze blutig opferte, unblutig Gott darbringe, daß Christus also bei jeder Feier des Abendmahles aufs Neue geopfert werde, und daß diese Aufopferung nicht nur Lebenden sondern auch Todten nütze. Die lutherische und reformirte Kirche läugnen, daß das Abendmahl ein Opfer sey, und behaupten, daß in demselben das einmalige Opfer Christi am Kreuz nur mitgetheilt und zugeeignet werde. Wie in der Lehre vom Abendmahl, so bestehen auch in der Lehre von der Buße Differenzen zwischen den drei Kirchen. Sie nehmen einstimmig an, daß die verlorene Rechtfertigung durch die Buße wieder erlangt werde, gehen aber in den Bestimmungen über das Wesen der Buße von einander ab. Die katholische Kirche erklärt nemlich die Buße nur dann für vollständig, wenn sie aufrichtige Reue, vollständiges, namentliches Bekenntniß aller Sünden, insbesondere der Todsünden, deren sich der Beichtende erinnert, an den Priester,

und die Leistung der Büßungen enthält, welche von dem Priester auferlegt werden, um die zeitlichen Sündenstrafen wegzunehmen. So ist die Buße in Verbindung mit der Absolution des Priesters ein Sacrament. Die lutherische und reformirte Kirche setzen das Wesen der Buße in das aufrichtige Sündenbekenntniß, und lassen das Bekenntniß an den Geistlichen (die lutherische Kirche überhaupt, die reformirte in Fällen, wo es der Beichtende wünscht) zu, verwerfen aber beide die Ohrenbeichte, und die Büßungen, und die lutherische Kirche nimmt an, daß bei der Absolution der Priester nicht, nach der Lehre der katholischen Kirche, als Richter, sondern bloß als Verkündiger des göttlichen Willens handle. Die katholische Lehre vom Fegfeuer verwerfen sie ganz, d. h. die Lehre, daß alle diejenigen, welche auf Erden nicht vollständige Genugthuung geleistet haben, in ein Feuer kommen, welches sie zum Eintritt in den Himmel reinigt. Eben so verwerfen sie die Lehre vom Ablaß, durch welchen die Kirche die wahrhaft Reuigen von den auferlegten Büßungen entheben, und sie früher aus dem Fegfeuer befreien könne, welche Befreiung die katholische Kirche auch als Wirkung der Seelenmessen und der frommen Werke überhaupt setzt. Die griechische Kirche nimmt ein Analogon des Fegfeuers, einen Mittelzustand nemlich an, in welchem die noch nicht ganz Reinen Gewissensqual erleiden, und glaubt auch, daß Seelenmessen und gute Werke eine frühere Befreiung aus diesem Zustande der Qual bewirken können. Auch der Begriff der Kirche ist bei den verschiedenen Kirchen verschieden. Der Lehre der katholischen Kirche gemäß ist die Kirche die Gesellschaft aller derjenigen, welche Christum bekennen, der Frommen und Unfrommen, welche unter Christus und seinem sichtbaren Stellvertreter, dem Pabste, vereinigt sind. Die griechische Kirche definirt die Kirche als die Gemeinschaft aller derjenigen, welche die von den Aposteln überlieferten und von den allgemeinen Synoden genehmigten Glaubensartikel annehmen, und unter ihrem Haupte, Christo, vereinigt sind. Die lutherische und

anders als von der lutherischen und der reformirten gefaßt. Jene lehrt, daß dem Wiedergebornen die habituelle Gerechtigkeit eingeflößt werde, welche ihn in den Stand setze, gute Werke zu thun, und durch diese verdiene er sich ein höheres Maaß von Gnade und die ewige Seligkeit. Dagegen lehren die lutherische und die reformirte Kirche, die Rechtfertigung bestehe darin, daß der Wiedergeborne durch gläubiges Vertrauen auf das Verdienst Christi Vergebung der Sünde und die Hoffnung der ewigen Seligkeit erlange, daß aber jenes gläubige Vertrauen gute Werke in seinem Gefolge habe, ohne daß der Gerechtfertigte mehr thun könne, als die Gebote Gottes von ihm verlangen. Diesem letzteren widerspricht die katholische Kirche, indem sie Gebote Gottes und Rathschläge Gottes unterscheidet, und behauptet, daß die Befolgung der Rathschläge ein höheres Verdienst und einen höheren Grad der Seligkeit begründe. Ueber die Frage, ob die durch die Rechtfertigung erlangte Gnade wieder verloren werden könne, sind die Kirchen auch verschiedener Meinung. Die katholische und die lutherische stimmen darin überein, daß diese Gnade durch Todsünden wieder verloren werden könne, weichen aber in Bezug auf die Lehre von den erläßlichen Sünden ab. Diese, lehrt die katholische Kirche, wirken an sich die Verdammniß nicht, und können durch eigne genugthuende Werke der Sünder abgebüßt werden. Die lutherische Kirche dagegen behauptet, daß auch diese Sünden die Verdammniß nach sich ziehen, daß sie Gott aber aus Gnaden um des Verdienstes Christi willen vergiebt. Die reformirte Kirche läßt den Gerechtfertigten auch bei schweren Sünden die Gnade Gottes nicht ganz verlieren. Die katholische und lutherische Kirche sind in Bezug auf die Möglichkeit der Fortdauer des Glaubens bei Todsünden verschiedener Ansicht, indem jene diese Möglichkeit zugiebt, die lutherische aber sie läugnet. Die Mittel, durch welche dem Menschen die Wiedergeburt zu Theil wird, sind nach der einstimmigen Ansicht der Kirchen das Wort Gottes und die Sacramente. Die Sa-

cramente theilen, nach der Lehre der katholischen Kirche, unter sichtbaren Zeichen die unsichtbare Gnade Gottes mit; nach der Lehre der lutherischen Kirche thun sie dieß unter und in sichtbaren Zeichen, und nach der Lehre der reformirten Kirche wird die Gnade unter Mittheilung sichtbarer Zeichen in dem Gläubigen versiegelt. Daß die Kraft der Sacramente nicht von der sittlichen und religiösen Beschaffenheit des Geistlichen abhängig sey, lehren sämmtliche Kirchen, die katholische Kirche läßt aber die Wirkung der Sacramente jedem Empfangenden zu Theil werden. Die Sacramente, vorausgesetzt, daß der administrirende Geistliche die Absicht hat das Sacrament zu verrichten, wirken dadurch, daß sie administrirt werden (d. h. ex opere operato); diese Absicht ist der Lehre der lutherischen und reformirten Kirche zu Folge nicht nöthig, die Wirkung der Sacramente wird aber nach der Lehre der Lutheraner nur den Gläubigen, und der Lehre der Reformirten zu Folge nur den Erwählten zu Theil. Die lutherische und reformirte Kirche nehmen nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl an, die katholische Kirche sieben, Taufe, Firmelung, Abendmahl, Buße, Ehe, Priesterweihe und letzte Oelung. Die Kindertaufe erklären die drei Kirchen für nothwendig, weichen aber in Beziehung auf die Wirkung der Taufe ab, indem die katholische Kirche die Erbsünde durch die Taufe ganz vernichten läßt, die beiden andern Kirchen aber behaupten, daß die Taufe nur die Schuld der Erbsünde aufhebe, die Erbsünde selbst aber bestehen lasse. Ueber die Gegenwart Christi im Abendmahl lehren die katholische und die lutherische Kirche, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl substantiell gegenwärtig seyen, nach der Lehre der katholischen Kirche unter Brod und Wein, welche durch die Consecration ihre Substanz als Brod und Wein verlieren, und in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden, nach der Lehre der lutherischen Kirche, in und unter dem Brod und Wein, welche aber ihre Substanz nicht verlieren und nicht verwandelt werden. Die refor-

mirte Kirche nimmt keine substantielle Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi im Abendmahle an, sondern erklärt Brod und Wein für deren Zeichen, und läßt Leib und Blut Christi von den Communicanten bloß geistig im Glauben genießen, da die katholische und die lutherische Kirche einen körperlichen Genuß der Elemente annehmen. Die Folgen des Genusses sind nach der Lehre der katholischen Kirche Befreiung von täglicher Schuld und Bewahrung von Todsünden; das Abendmahl ist ein Pfand unsrer künftigen Herrlichkeit und ewigen Seligkeit und ein Symbol jenes einen Leibes[1], dessen Haupt Christus ist; die lutherische und reformirte Kirche lassen durch den Genuß des Abendmahles die Sünden vergeben, und den Glauben gestärkt werden. Die katholische Kirche giebt den Laien nur den Leib, die lutherische und reformirte Kirche allen Communicanten beide Gestalten. Ueber das Wesen des Abendmahles besteht eine Grunddifferenz zwischen der katholischen und den beiden andern Kirchen. Die katholische Kirche betrachtet es nemlich als ein Sühnopfer, und nimmt an, daß der das Abendmahl administrirende Priester den Leib, welchen Christus am Kreuze blutig opferte, unblutig Gott darbringe, daß Christus also bei jeder Feier des Abendmahles aufs Neue geopfert werde, und daß diese Aufopferung nicht nur Lebenden sondern auch Todten nütze. Die lutherische und reformirte Kirche läugnen, daß das Abendmahl ein Opfer sey, und behaupten, daß in demselben das einmalige Opfer Christi am Kreuz nur mitgetheilt und zugeeignet werde. Wie in der Lehre vom Abendmahl, so bestehen auch in der Lehre von der Buße Differenzen zwischen den drei Kirchen. Sie nehmen einstimmig an, daß die verlorene Rechtfertigung durch die Buße wieder erlangt werde, gehen aber in den Bestimmungen über das Wesen der Buße von einander ab. Die katholische Kirche erklärt nemlich die Buße nur dann für vollständig, wenn sie aufrichtige Reue, vollständiges, namentliches Bekenntniß aller Sünden, insbesondere der Todsünden, deren sich der Beichtende erinnert, an den Priester,

und die Leistung der Büßungen enthält, welche von dem Priester auferlegt werden, um die zeitlichen Sündenstrafen wegzunehmen. So ist die Buße in Verbindung mit der Absolution des Priesters ein Sacrament. Die lutherische und reformirte Kirche setzen das Wesen der Buße in das aufrichtige Sündenbekenntniß, und lassen das Bekenntniß an den Geistlichen (die lutherische Kirche überhaupt, die reformirte in Fällen, wo es der Beichtende wünscht) zu, verwerfen aber beide die Ohrenbeichte, und die Büßungen, und die lutherische Kirche nimmt an, daß bei der Absolution der Priester nicht, nach der Lehre der katholischen Kirche, als Richter, sondern bloß als Verkündiger des göttlichen Willens handle. Die katholische Lehre vom Fegfeuer verwerfen sie ganz, d. h. die Lehre, daß alle diejenigen, welche auf Erden nicht vollständige Genugthuung geleistet haben, in ein Feuer kommen, welches sie zum Eintritt in den Himmel reinigt. Eben so verwerfen sie die Lehre vom Ablaß, durch welchen die Kirche die wahrhaft Reuigen von den auferlegten Büßungen entheben, und sie früher aus dem Fegfeuer befreien könne, welche Befreiung die katholische Kirche auch als Wirkung der Seelenmessen und der frommen Werke überhaupt setzt. Die griechische Kirche nimmt ein Analogon des Fegfeuers, einen Mittelzustand nemlich an, in welchem die noch nicht ganz Reinen Gewissensqual erleiden, und glaubt auch, daß Seelenmessen und gute Werke eine frühere Befreiung aus diesem Zustande der Qual bewirken können. Auch der Begriff der Kirche ist bei den verschiedenen Kirchen verschieden. Der Lehre der katholischen Kirche gemäß ist die Kirche die Gesellschaft aller derjenigen, welche Christum bekennen, der Frommen und Unfrommen, welche unter Christus und seinem sichtbaren Stellvertreter, dem Pabste, vereinigt sind. Die griechische Kirche definirt die Kirche als die Gemeinschaft aller derjenigen, welche die von den Aposteln überlieferten und von den allgemeinen Synoden genehmigten Glaubensartikel annehmen, und unter ihrem Haupte, Christo, vereinigt sind. Die lutherische und

reformirte Kirche erklären die Kirche als diejenige Gesellschaft der wahrhaft Gläubigen, in welcher das Evangelium lauter verkündigt, und die Sacramente recht verwaltet werden, und welche unter ihrem unsichtbaren Oberhaupte, Christus, vereinigt ist. Wie die katholische Kirche behauptet, daß ausser der Kirche nach ihrem Begriffe kein Heil ist, so erklären auch die reformirte und lutherische Kirche, daß ausser der unsichtbaren Kirche kein Heil sey, und alle drei nehmen die fortdauernde Wirksamkeit des Geistes in der Kirche, die katholische Kirche mit der besondern Bestimmung an, daß diese Wirksamkeit des heiligen Geistes die Kirche vor jedem Irrthum in Glaubenssachen bewahre. Die Anstellung von Geistlichen zum Dienste der Kirche wird von den drei Kirchen für gleich nothwendig gehalten, sie weichen aber in der Bestimmung der Eigenschaften der Geistlichen bedeutend ab. Die katholische Kirche betrachtet den Stand der Geistlichen als einen von den übrigen Christen wesentlich verschiedenen Stand, mit Rechten, welche die Glieder der verschiedenen Grade der Hierarchie aus göttlichen Rechten haben und üben. Der Bischof von Rom hat als Pabst den Primat in der Kirche, und ist als Nachfolger Petri deren sichtbares Oberhaupt; und wenn er die Bischöfe zu einem allgemeinen Concilium vereinigt, so repräsentiren sie die Kirche und geben, vom heiligen Geiste geleitet, in Sachen des Glaubens und des kirchlichen Lebens unfehlbare Entscheidungen. Die griechische Kirche giebt den vier Patriarchen die höchste Stelle in der Kirche, den Patriarchen selbst aber ganz gleiche Würde. In Beziehung auf die allgemeinen Concilien hat sie dieselben Grundsätze, wie die katholische Kirche, nur daß sie dem Pabste nicht das gleiche Verhältniß zu denselben giebt. Die lutherische und reformirte Kirche nehmen keine wesentliche, sondern nur eine Verschiedenheit hinsichtlich des Amtes zwischen Geistlichen und Laien an, geben allen Geistlichen aus göttlichem Rechte dieselben Befugnisse, verwerfen den Primat und stellen die Aussprüche der Concilien unter die Aussprüche der heiligen

Schrift. Beruf und Weihung der Geistlichen erklären alle Kirchen für nothwendig, die katholische betrachtet die Ordination als ein Sacrament, das einen unauslöschlichen Character giebt, und nur von Bischöfen verrichtet werden kann, und schreibt den geistlichen die Ehelosigkeit vor, welche die griechische Kirche nur von den Bischöfen verlangt, und den Presbytern und Diaconen bloß die zweite Ehe verbietet, oder, wenn sie in diese treten, sie vom geistlichen Stande ausschließt. Die lutherische und reformirte Kirche verrichten die Weihe durch Handauflegung nach apostolischem Gebrauche, und erlauben den Geistlichen die Ehe. Die katholische Kirche behält den Bischöfen die Verwaltung des Sacramentes der Firmelung und der Priesterweihe ausschließlich vor, die griechische die des Sacramentes der Priesterweihe, in der lutherischen und reformirten Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums, die Administration der Sacramente und die Ausübung der Schlüsselgewalt Recht und Beruf aller Geistlichen. Die katholische Kirche betrachtet die kirchlichen Ceremonien als einen Theil des Gottesdienstes, giebt ihnen zum großen Theile einen apostolischen Ursprung, und erklärt es für Todsünde, wenn der Priester die zur Administration der Sacramente gehörigen Ceremonien wegläßt. Die lutherische und reformirte Kirche geben den einzelnen Kirchen das Recht, diejenigen Gebräuche, welche nicht wesentliche Theile des Gottesdienstes sind, in Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes anzuordnen, die lutherische läßt Bilder und Altäre zu, die reformirte verwirft sie, und beschränkt die Ceremonien überhaupt auf das Unentbehrlichste.

Dieß sind die Dogmen, welche sich in den vier bestehenden Kirchen durch die Dogmenentwicklung vom Anfange der Kirche an festgestellt haben, und welche von diesen Kirchen bis jetzt unverändert festgehalten werden. Wie sie sich entwickelten, und in Folge welcher Untersuchungen und

Streitverhandlungen sie sich festgestellt haben, ist gezeigt worden, und es hat sich durch die Darlegung dieser Entwicklung ergeben, wie die sämmtlichen rechtgläubigen Kirchen in einem großen Theile der Dogmen übereinstimmend lehren, und bei den Bestimmungen geblieben sind, welche zu den verschiedenen Zeiten diese besondern Dogmen für den Glauben der Kirche in bestimmte Fassung und zum Abschluß gebracht haben. Von dem ersten einfachsten Glaubensbekenntnisse ging die Entwicklung der Dogmen aus, und alle irrigen Erklärungen der in diesem Glaubensbekenntnisse enthaltenen Sätze, welche die Kirche von den ersten Zeiten an auszuscheiden fand, sind für die Lehre der rechtgläubigen Kirchen ausgeschieden geblieben, und existiren für dieselbe als Glaubenssätze nicht mehr. So sind alle rechtgläubigen Kirchen darin einverstanden, daß sie die ebionitische und nazaräische Irrlehre verwerfen, die gnostischen und manichäischen Annahmen als der biblischen Lehre durchaus widerstreitend ausschließen, und alle diejenigen Bestimmungen annehmen, welche in der Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person Christi durch die öcumenischen Kirchenversammlungen der alten Kirche gegeben worden sind. In demselben Verhältnisse, in welchem die irrthümlichen Lehren von der Kirche als solche bezeichnet und von ihren Glaubensbekenntnissen ausgeschlossen wurden, trat in Beziehung auf diese Lehren die biblische Lehre in reinerer Fassung hervor, und diese Fassung läßt sich für die einzelnen Dogmen mit Sicherheit verfolgen.

Eines dieser Dogmen nach dem andern gelangte zur reineren biblischen Fassung, und wurde in dieser als Eigenthum der Kirche festgehalten, ohne doch weitere Entwicklungen, d. h. ein genaueres Verständniß derselben auszuschließen. Gegen die Ebioniten wurde die Lehre von der Gottheit Christi, gegen die Gnostiker die Lehre von der Weltschöpfung, von dem Verhältniß des Erlösers zum Vater und zur Welt, und von den letzten Dingen bestimmt, und gegen sie und gegen die Manichäer, Emanatismus und

Dualismus aus der Kirchenlehre ausgeschieden, welche nach der Reinigung von diesen Hauptirrthümern in Beziehung auf die einzelnen Sätze von den Kirchenlehrern genauer bestimmt wurde.

Was von den Grundsätzen vorchristlicher Philosophieen, und von den Annahmen einer einseitigen Verstandsbetrachtung aus besonders in der Lehre vom Sohne von einzelnen Lehrern und Secten Unbiblisches vorgetragen wurde, fand seine Widerlegung in der Kirche, und das Glaubensbekenntniß von Nicäa faßte zuerst im kürzesten Ausdruck das Verhältniß des Sohnes zum Vater zusammen, nachdem dessen Fassung in vielen Untersuchungen stufenweise der biblischen Lehre sich nähernd in verschiedner Weise versucht worden war. Von der Synode von Nicäa an blieb die Homousie des Sohnes Kirchenlehre; was die erste öcumenische Synode von Constantinopel über das Verhältniß des heiligen Geistes zu Vater und Sohn bestimmt hatte, wurde gleichfalls bleibender Bestandtheil der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, und es war derselbe Fall mit den Bestimmungen, welche die Synode von Chalcedon über das Verhältniß der Naturen in Christo gegeben hatte. Die Lehren von der einen Kirche, von der Auferstehung des Körpers, und einem ewigen Leben und dem letzten durch den Erlöser zu haltenden Gerichte waren von den ersten Glaubensbekenntnissen an fortwährend Bestandtheile der Kirchenlehre geblieben. Diese Bestimmungen dienten alle der Erläuterung des Hauptsatzes, daß Jesus der Christ sey, der durch seine Erscheinung als Mensch und durch seinen Tod die Menschheit erlösete, und brachten die nothwendigen Vorbedingungen dieser Erlösung von Seite des Erlösers in bestimmte Begriffe und Ausdrücke. Die Vorbedingungen von Seite des Menschen gelangten später in bestimmte kirchliche Fassung, und es bedurfte von Augustinus an der vielen Verhandlungen der Theologen des Mittelalters, so wie der Reformatoren und ihrer Gegner über Sünde und Gnade, um die kirchliche Bestimmung dieser Lehren in den verschiednen Kirchen zu

Stande zu bringen. Eben diese Lehren von Jesus dem Christ, in ihrer Beziehung auf Gott und auf den Menschen unterscheiden die christliche Lehre wesentlich von den Sätzen der Philosophie, und diese mußte, um sich zu vollenden, den Gehalt der christlichen Dogmen selbst in sich aufnehmen. Wie dieß, vollkommner oder unvollkommner, geschah, näherte sich die Philosophie mehr oder weniger ihrem Ziele, und indem sie sich der christlichen Lehre in verschiedner Weise anschloß, wurde eine christliche Philosophie vorbereitet. Die Ahnung einer solchen und das Streben, sie zu verwirklichen, findet sich von dem Zeitpuncte an in der Kirche, in welchem überhaupt das Denken auf den Gehalt des Glaubens angewandt wurde. Dem Gelingen dieses Strebens stand theils die mangelhafte Kenntniß der biblischen Auslegung, theils das Vertrauen auf eine besondre philosophische Schule, häufig auch die irrige Ansicht von dem Verhältnisse des Glaubens und der Philosophie überhaupt entgegen. Es zeigt sich dieß aufs klarste in dem Verhältnisse, in welches die einflußreiche Schule des Origenes und die Aristoteliker unter den Arianern zur rechtgläubigen Kirche geriethen, und in dem Entwicklungsgange des Augustinus, der von der platonischen Betrachtungsweise zur biblischen fortgieng. Der Gebrauch, den die Lehrer der Kirche von Philosophie machten, um die Dogmen dem wissenschaftlichen Verständnisse näher zu bringen, durfte an dem Gehalte der Dogmen selbst, wie dieser in der heiligen Schrift klar und deutlich gegeben war, nichts ändern, die Philosophie hatte diesen Gehalt nur zu entwickeln, und dadurch zu ihrer Vollendung zu bringen. Da die Sorge der Kirche fortwährend darauf gerichtet war, den Hauptinhalt der biblischen Dogmen unverändert zu erhalten, so gieng dieser auch in die germanischen Kirchen über, und was sich aus der Tradition und aus unrichtiger Erklärung der Schrift diesen Dogmen Unbiblisches allmählich beigemischt hatte, konnte seine Berichtigung jederzeit durch das Zurückgehen auf die heil. Schrift und durch deren einfache und richtige Erklärung finden.

Es ist gezeigt worden, wie dieß von den Theologen des Mittelalters im Allgemeinen nicht geleistet wurde, und wie die Schwäche der Exegese und der übelverstandene Gebrauch der aristotelischen Philosophie auf der einen und der platonischen auf der andern Seite, theils das richtige Verfahren bei der Dogmenbildung erschwerte, theils Anlaß gab, der Kirchenlehre Dogmen beizufügen, welche in der Schrift nicht gegründet sind, theils endlich Erweiterungen von Dogmen vorzunehmen, welche sich gleichfalls aus der Schrift nicht als rechtmäßig nachweisen lassen. Wie die Entwicklung der Hierarchie auf diesen Gang der Dogmenbildung Einfluß gewannen und was die Institute, welche in der lateinischen Kirche des Mittelalters ihre vollständige Ausbildung erhielten, besonders das Mönchswesen, auf die Verbildung einzelner Dogmen gewirkt haben, wird aus den Nachweisungen deutlich, welche die Kirchengeschichte über die Entwicklung der Hierarchie, des Mönchswesens, und des Institutes der Buße giebt. Immer aber blieben die Hauptdogmen, aus den Glaubensbekenntnissen der früheren Kirche herübergekommen, geltend und allgemein angenommen; neben den andern Auctoritäten bestand doch auch im Mittelalter immer noch die heilige Schrift, auf deren ausschließlichen Gebrauch in Glaubenssachen reformirende Partheien drangen, und so konnte die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts nicht die Absicht haben, die bestehende Kirchenlehre ganz und durchaus zu verwerfen, da diese einen großen Theil der Haupt- und Grundlehren in sich schloß, sondern sie konnte, indem sie die Bestimmungen der öcumenischen Synoden des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts annahm und festhielt, nur dahin streben, dasjenige auszuscheiden, was durch unrichtig geübte Exegese, und in Folge eines falschen Gebrauches der Philosophie und der Accommodation an die Grundsätze der herrschenden Kirche Unbiblisches in die Lehre und in die Uebung der Kirche selbst gekommen war. Die Reformatoren verfuhren wie die älteste Kirche, indem sie den gesammten Glaubensgehalt der heiligen Schrift in

Glaubensbekenntnisse faßten; sie hatten aber dabei die ganze historische Entwicklung der Glaubenslehren und den Gegensatz gegen unrichtige Darstellungen zu berücksichtigen, und aus dieser Berücksichtigung ergiebt sich die characteristische Eigenthümlichkeit ihrer Darstellung, welche den Inhalt der heiligen Schrift als Norm annehmend, zugleich die richtigen Resultate der Forschungen im Laufe der Zeit, und den Gegensatz gegen unrichtige Bestimmungen und deren Gründe in sich aufnimmt. So entstanden die Glaubensbekenntnisse der lutherischen und reformirten Kirche, welche die Fassung der Dogmen für beide Kirchen in dauernder Geltung bis jetzt bestimmen. Die katholische Kirche fand in der Reformation gleichfalls Veranlassung zu einer allgemeinen Revision ihres Lehrbegriffes und zu Bestimmungen des in ihr zwar Geltenden aber bis dahin noch nicht kirchlich Bestimmten. In Folge dieser Revision ergab sich auch bei ihr eine Fassung der Dogmen, welche das Frühere in sich aufnehmend und hin und wieder genauer bestimmend, für Glauben und Lehre der Kirche bleibendes Normativ geworden ist.

Da die Bestrebungen, welche vermittelst des Denkens, der Schrifterklärung, und der innern Erfahrung, die Dogmen dem Verständnisse nahe zu bringen versuchen, nur das Ziel haben können, den Gliedern der Kirche die bestimmteste und wahrste Fassung des Glaubens zu geben, der zur Seligkeit führt, wie im Eingange bereits gesagt worden ist, und da die verschiedenen Kirchen diese Fassung in ihren Glaubensbekenntnissen erreicht zu haben überzeugt sind, so erhellt, daß das Ziel der Geschichte der Dogmen, in der Art, wie wir den Begriff dieser Geschichte gefaßt haben, erreicht ist, wenn nachgewiesen ist, auf welche Weise es zu dieser verschiedenen Fassung der Dogmen in den verschiedenen bestehenden Kirchen, der griechischen, der römisch-katholischen, der lutherischen und der reformirten gekommen ist. Mit dem kirchlichen Abschlusse der Dogmen hört aber weder das Denken über den Inhalt derselben, noch die Schrifterklärung, noch die fromme Erfahrung des einzelnen Gläubigen auf, und

ein klareres Verständniß der einzelnen Dogmen, ein angemessenerer Ausdruck derselben bleibt immer möglich. Ein solches Ziel aber, wie es die Dogmengeschichte bis zum Abschluß der Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchen, eben in der Fassung der Dogmen in den Glaubensbekenntnissen dieser Kirchen verfolgte und fand, ist bei dieser weiteren Dogmenentwicklung noch nicht vorhanden, obgleich offenbar ist, daß ein solches angestrebt wird, der vollkommenste Ausdruck nemlich für die einzelnen Dogmen und ihre vollendete wissenschaftliche Darstellung, wie sich beides aus der Vollendung der Exegese, der Wissenschaft und der Erfahrung ergeben müßte. Für die Beurtheilung der Bewegung nach diesem Ziele hin, welche den Gegenstand der Geschichte der Dogmatik von dem Abschlusse der kirchlichen Lehre an bis auf unsre Zeiten bildet, liegt der alleinige Maßstab in dem Gedanken, daß die ganze religiöse Wahrheit in der Schrift enthalten ist, und daß sie aus derselben ausschließlich geschöpft werden müßte; und daß zwar die Denkkraft des Menschen dem Verständniß dieser Wahrheit sich immer mehr zu nähern im Stande sey, ohne sie doch je ganz erreichen zu können, da die Schrift und somit die auf sie gegründete Lehre Geheimnisse enthält, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen, hienieden nur dem Glauben zugänglich sind, und erst im Zustande der Vollendung geschaut werden können.

Da die Kirchen ihre einmal gegebenen dogmatischen Bestimmungen nicht zurückgenommen haben, und diese für sie in fortdauernder Geltung bestehen, und da jede einzelne Kirche gegen die andere die vollkommene Richtigkeit ihrer Fassung der Dogmen verficht, und einen neuen Abschluß für unnöthig erklärt, so kann der Fortschritt der Dogmenentwicklung nicht an einem Abschlusse von irgend einer Seite her erkannt, sondern muß in den Forschungen der Theologen gesucht werden, wie diese auch den successiven Abschluß der Kirchenlehre in der früheren Zeit vorbereiteten. Hier zeigt es sich dann, daß ein Theil dieser Theologen die symbolische Fassung der Kirchenlehre für hinreichend hält, und

seine Thätigkeit auf Erklärung und Auslegung und auf Vertheidigung dieses symbolischen Lehrbegriffes beschränkt, indeß andere diese symbolische Festsetzung entweder nur als für eine bestimmte Zeit geltend darstellen, oder sie ganz oder zum Theile für ungenügend halten, und eine neue Darstellung der christlichen Dogmen für nothwendig erklären. Daß diese neue Darstellung von der heiligen Schrift auszugehen habe, darin stimmen alle überein, aber sie scheiden sich in der Angabe des Sinnes, in welchem die Schrift auszulegen sey, so wie des Principes, welches dieser Auslegung zu Grunde gelegt werden müsse, und in der Bestimmung des Verhältnisses, welches zwischen Vernunft und Offenbarung anzunehmen sey. Hier tritt dann ein ähnliches Verhältniß zwischen der dogmatischen Forschung und der Philosophie ein, wie es vom Anfange an in der Kirche wahrgenommen wird, und die dadurch hervorgerufenen Abweichungen in einzelnen Dogmen, und in der Ansicht von der Gesammtheit der Dogmen, machen von Seite der Kirche ähnliche Verwahrungen wie in jener frühesten Zeit nöthig, in welcher die Forschung bei noch mangelnder Bestimmung einzelner Dogmen, sich der manchfachen Hülfe der Auslegung und der Philosophie bediente, um den Inhalt der Offenbarung zu begreifen und zu erklären.

In ihrer Beziehung zu einander verfechten die verschiedenen Kirchen den Anspruch auf die alleinige allgemeine Geltung ihres Lehrbegriffes in gegenseitiger Polemik. In Beziehung auf den Lehrbegriff ihrer Kirche aber richten die Theologen der einzelnen Kirchen fortwährend ihre Thätigkeit auf ein vollkommeneres Verständniß der Dogmen, wie dieß durch eine fortschreitende Exegese und Philosophie und durch die immer in der Kirche vorhandene innere Erfahrung gefördert wird. Die Geschichte der Dogmatik von dem Zeitpunkte der Feststellung der kirchlichen Dogmen an hat, wie gesagt, den Gang dieser Thätigkeit und deren Resultate anzugeben, wobei häufig Abweichungen und Irrwege bemerkbar werden, welche in der lutherischen und reformirten Kirche

deshalb in größerer Manchfaltigkeit erscheinen, weil in ihnen die selbstständige dogmatische Forschung in viel höherem Grade regsam war, als in der katholischen. Die symbolischen Bekenntnißschriften dieser beiden Kirchen haben ihre Theologen nicht fortdauernd zu vereinigen vermocht; in der lutherischen war die Concordienformel vom Anfang an nicht allgemein angenommen worden, und auch die reformirte Kirche hat keine allgemein geltende Bekenntnißschrift erhalten. Aber auch in demjenigen Theile der lutherischen Kirche, in welchem die Concordienformel als symbolische Schrift galt, erhoben sich nach der Annahme derselben Streitigkeiten über einzelne Punkte. Die Scheu vor der Annährung an den reformirten Lehrbegriff erhielt sich in der lutherischen Kirche und führte in Sachsen zu dem kryptocalvinistischen Streite, der unter Christian II. die Hinrichtung des Kanzlers Crell (1601), und die Abfassung der sogenannten Visitationsartikel zur Folge hatte (1592), welche den Unterschied beider Kirchen in den Lehren vom Abendmahle, von der Person Christi, von der Taufe und der Prädestination genau bestimmten, und den alle churfürstlichen Diener, so wie späterhin (von 1602 an) den Religionseid unterschreiben mußten, durch welchen versprochen wurde, dem evangelischen Glauben treu zu bleiben, oder das Aufgeben desselben der Regierung anzuzeigen.

Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl hat den schweizerischen Geistlichen Samuel Huber aus der reformirten Kirche auszutreten, um zur lutherischen überzugehen, veranlaßt, wo aber seine jener Prädestinationslehre scharf entgegengesetzte Ansicht Unzufriedenheit erweckte, und als unlutherisch verdammt wurde. Er behauptet die allgemeine Gnadenwahl und Rechtfertigung der Menschen durch Christum, und erklärte die Lehre von der Erwählung auf den Grund des von Gott vorhergesehenen Glaubens der Erwählten für einen gefährlichen Irrthum, welcher zur Lehre von der unbedingten Gnadenwahl führen müsse. Da er den vorhergehenden Willen Gottes, d. h. dessen Liebe zu

den Menschen und seinen Wunsch, daß sie alle selig werden möchten, mit dem nachfolgenden Willen Gottes, auf dem die Gnadenwahl beruhet, verwechselte und vermischte, so konnte er behaupten, daß Gott durch seinen Rathschluß alle Menschen ins Buch des Lebens eingeschrieben habe, daß er aber diesen Rathschluß bei beharrlichem Unglauben des Menschen ändere, und daß im göttlichen Gerichte nicht nur die Rechtfertigung für alle Menschen erworben und möglich gemacht werden könne, sondern daß in demselben auch die wirkliche Lossprechung aller Menschen erfolge, wenn sie nicht durch beharrlichen Unglauben vernichtet werde. Man konnte dieß zwar als einen eigenthümlichen Ausdruck gelten lassen, forderte aber, daß Huber sich der hergebrachten Ausdrücke der lutherischen Kirche bediene und verdammte ihn, da er dieß verweigerte. Dieser Streit konnte seine Erledigung durch das Zurückgehen auf die Concordienformel finden; der Streit zwischen den Gießner und Tübinger Theologen über die Allenthalbenheit des Leibes Christi stand in eben so naher Beziehung zu derselben. Ueber diese Eigenschaft der Menschheit Christi hatte schon vor der Concordienformel eine Differenz zwischen den lutherischen Theologen bestanden, indem besonders die Theologen in Schwaben und Elsaß behaupteten, die Menschheit Christi sey eben so wie seine Gottheit beständig allenthalben gegenwärtig, die sächsischen Theologen aber und unter ihnen Luther selbst der Menschheit Christi die Allgegenwart zwar wie alle göttlichen Eigenschaften beilegten, aber nur in dem Sinne, daß die Menschheit und also auch der Körper Jesu an mehreren Orten, aber nur an denjenigen gegenwärtig sey, an welchen es die Verrichtung seines Mittleramtes und die Erfüllung seiner Verheißungen (z. E. im Abendmahl) erforderten, daß er aber nur seiner Gottheit nach, beständig allenthalben sey. Die Concordienformel hatte die Lehre von jener absoluten und von dieser relativen Allgegenwart des Leibes Christi aufgenommen, und die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl daraus bewiesen. Die helm=

städtischen Theologen hatten diese Ubiquität nicht angenommen, und das corpus doctrinae Julium nahm nur die relative Allgegenwart der Menschheit Christi auf; bei den Anhängern der Concordienformel aber blieben beide Ansichten ohne sich zu bestreiten. Die Würtembergischen Theologen vertheidigten die absolute Ubiquität am schärfsten, und dieß rief den Streit zwischen den Gießner und Tübinger Theologen über die Frage hervor, ob Christus der Menschheit nach im Stande der Erniedrigung an allen Orten allezeit gegenwärtig gewesen sey.

Der Gießner Theologe Menzer hatte nemlich behauptet, daß man, wenn man die absolute Allgegenwart des Leibes des erhöheten Christus annehme, man auch die absolute Allenthalbenheit dieses Leibes im Stande der Erniedrigung annehmen müsse, und die Tübinger hatten diese Folgerung zugegeben. Es fragte sich dann, ob Christus auf Erden nicht nur den Besitz, sondern auch den beständigen Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften besessen habe, worauf die Gießner antworteten, er habe diese göttlichen Eigenschaften gehabt, aber sich ihrer, so lange er auf Erden war, enthalten (κένωσις), die Tübinger aber, er habe dieselben im Verborgenen geübt (κρύψις), welche Unterscheidung nicht die göttlichen Eigenschaften und deren Gebrauch überhaupt, sondern deren beständigen und völligen Gebrauch betraf. Die Gießner läugneten die, richtig erklärte, κρύψις nicht, die Tübinger aber erklärten die κένωσις für einen Irrthum. In Folge dieser Sätze behaupteten die Tübinger, und läugneten die Gießner, daß die Allgegenwart Gottes bloß in der nothwendigen Anwesenheit desselben an allen Orten bestehe, die eine nothwendige Folge seiner Unermeßlichkeit sey, ohne sich auf einen wirkenden Einfluß zu erstrecken, daß sie also als in der Unermeßlichkeit gegründet bloß zu den ruhenden Attributen Gottes gehöre, nicht in dem Willen und der Entschließung Gottes ihren Grund habe, daß endlich die unmittelbare Wirkung

Gottes zu dem Begriff der göttlichen Allgegenwart gehöre, und der eigentliche Character derselben sey.

Dieser Streit der Gießner und Tübinger hatte die genauere Bestimmung eines Punctes der Concordienformel zum Zwecke; die Theologen, welche ihn führten, schlossen sich ganz an dieselbe an; und so war auch die Behauptung des Danziger Predigers Rathmann, daß die heilige Schrift nur eine historische Nachricht von göttlichen Wahrheiten und eine göttliche Offenbarung sey, daß sie aber ohne die vorhergehende oder nachfolgende Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht heilsam werden könne, und daß der heilige Geist wohl gewöhnlich, aber nicht immer die Wahrheiten der heiligen Schrift gebrauche, um auf die Menschen zu wirken, sondern daß er auch zuweilen durch natürlich bekannte Wahrheiten Erleuchtung wirke, nicht im Gegensatz gegen die Concordienformel aufgestellt. Diese fand ihre erste ernstliche Anfechtung im Innern der lutherischen Kirche selbst, in Folge des gegen Calixtus geführten sogenannten synkretistischen Streites.

Von diesem hat die Geschichte der Dogmatik und der dogmatischen Entwicklung vom Abschluß der kirchlichen Lehrbegriffe an auszugehen, und nachzuweisen, wie die vielfach wechselnde Gestalt in der Dogmatik in der zweiten Hälfte des siebenzehnten und im achtzehnten Jahrhundert, in der Bewegung, welche dieser Streit hervorrief, ihre erste Veranlassung fand. Sie hat zu zeigen, wie von der Zeit jenes Streites an, theologische Schulen im Innern der lutherischen Kirche selbst sich entgegenstanden und heftig bekämpften, wie Wittenberg der Mittelpunct des strengen Lutherthums war, welches sich der von Helmstädt ausgehenden neuen Bewegung mit Heftigkeit widersetzte, und wie die Theologen von Jena eine vermittelnde Stellung zwischen den sich hart bekämpfenden Partheien einnahmen. Indem sie den vielverschlungenen Gang dieses Streites bis zu seinem Ende verfolgt, gelangt sie zu dem Anfange einer neuen Bewegung, welcher andre Motive als jenem zu Grunde lagen, und die deshalb auch andre Gegensätze zur Sprache

brachte. Sie hat diese Bewegung, die in den pietistischen Streitigkeiten hervortrat, nach ihren Gründen, in ihrem Verlaufe und nach ihren Folgen darzulegen, und findet nochmals die Wittenbergischen Theologen als Gegner einer neuen Richtung, welche, von der unumgänglichen Forderung ausgehend, daß die Theologie zu ihrem letzten Ziele die Bildung von Theologen haben müsse, die die Wirksamkeit des Wortes Gottes auf die Gläubigen zur Seligkeit zu fördern im Stande wären, den Mißbrauch der Polemik und die übertriebene Anwendung der Dialectik tadelte und die Erklärung und Anwendung der heil. Schrift und die Erregung eines frommen Sinnes als Hauptforderung an die Theologen setzte, mit vollem Rechte, indem dieser Mißbrauch und die Vernachlässigung der Schriftauslegung bestand, einseitig aber, indem die scharfe und strenge Fassung der Glaubenslehren auf wissenschaftlichem Wege von ihnen für gefährlich angesehen, und die Auslegung der heiligen Schrift selbst bei den Pietisten einer grammatischen und historischen Begründung entbehrend die kirchliche Uebersetzung als Norm für dogmatische Bestimmungen nahm.

Indeß der Streit zwischen Pietisten und Orthodoxen, von Seite der Letzteren in einzelnen Vertretern mit gründlicher Gelehrsamkeit und einer umfassenden Wissenschaft geführt wurde, hatte sich von England aus der Zweifel an dem positiven Gehalte des Christenthums nach Frankreich verbreitet, und eine große Anzahl von Schriftstellern in beiden Ländern es sich zum angelegentlichen Geschäfte gemacht, die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung auf dem Standpuncte des Verstandes zu bestreiten, und diese Schriftsteller waren, indem sie von dem Angriffe auf Wunder und Weissagungen ausgiengen, dazu gelangt, die Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung überhaupt zu läugnen, und zu behaupten, daß die natürliche Offenbarung hinreichend sey, daß ein vernünftiger Deismus genüge. Die Geschichte der dogmatischen Entwicklung hat zu zeigen, wie durch diese Angriffe die Vertheidigung hervorgerufen

wurde, durch welche der Lehrbegriff der Kirche selbst eine tiefere wissenschaftliche Begründung erhielt, indem durch das rücksichtslose Aussprechen aller Zweifel die Forschung nach den verschiedensten Seiten gezogen, und bis dahin unerörterte Puncte der Lehre in ein klares Licht gestellt wurden. Wenn die Geschichte den Gang der dogmatischen Bewegung im achtzehnten Jahrhunderte und in dem Anfange des gegenwärtigen übersieht, hat sie zu bemerken, wie der Mißverstand besonders schädlich wirkte, daß die Philosophie der offenbarten Lehre durchaus widerspreche, womit der Irrthum verbunden war, daß die Philosophie des Verstandes die einzig mögliche sey, und daß in ihr der Maßstab für alle Gegenstände der Natur und des Geistes liege. Sie muß ferner ihre Aufmerksamkeit darauf richten, zu welchen Mißverständnissen eine ungründliche und befangene Exegese geführt habe, und wie aus den manchfachen Streitigkeiten im nothwendigen Gange der geistigen Entwicklung das Bedürfniß einer vollkommnen Exegese erwachsen mußte, und sie hat endlich am wenigsten zu übersehen, daß die Aneignung der Lehren der christlichen Offenbarung, die Erfahrung ihrer Wahrheit und Kraft im innern Leben sich fortwährend, wenn auch bei der kleineren Zahl erhielt, und die Hoffnung für eine, allseitige Wissenschaft und fromme Erfahrung in sich zusammenfassende Theologie bewahrte. Indem sie auf das Verhältniß der Philosophie zur Theologie achtet, nimmt sie die Gründung der neuen Philosophie durch Cartesius wahr, und hat darzulegen, wie von diesem Begründer der neuen Philosophie an eine fortschreitende Bewegung auf diesem Felde unverkennbar ist, wie die Ideen des Cartesius, der sich mit der katholischen Kirchenlehre in gläubiger Uebereinstimmung wußte, das System des Spinoza veranlaßte, das von allem christlichen Gehalte absehend, durch die Macht des Denkens das Gesetz der Welt aufzustellen versuchte, und wie derselbe Anstoß eines neuen Forschungstriebes den frommen Malebranche zu Resultaten führte, welche mit der christlichen Lehre stimmten. Sie hat den Einfluß zu schil-

dern, welchen die Ideen Leibnitzens, der das ganze Gebiet der Wissenschaften mit dem unausgesetzten Bestreben umfaßte, Neues zu entdecken oder das Alte auf neue Weise zu begründen, auch auf die Theologie äusserten, besonders nachdem Christian Wolf einen Theil des in einer Menge von Schriften und Aufsätzen ausgeschütteten Reichthums neuer, oft nur angedeuteter Gedanken Leibnitzens in mathematische Form zu fassen versuchte, und durch Aeusserungen, welche ein vollkommenes Mißverstehen des wahren Verhältnisses der Philosophie zur Theologie zu erkennen gaben, die rechtgläubigen Theologen zur Bestreitung seiner Behauptungen in dieser Beziehung aufrief. Sie hat zu berichten, wie die lutherische Dogmatik von den locis theologicis des Melanchthon ausgieng, wie diese in den ersten Zeiten als Grundlage des dogmatischen Unterrichts in der lutherischen Kirche große, gelehrte Commentare erhielt, wie später die Spaltung zwischen den Philippisten und den strengen Anhängern Luthers die Melanchthonschen Schriften und mit diesen die loci theologici in den Verdacht der Heterodoxie brachte, und von den strenglutherischen Theologen ihren Grundsätzen entsprechende dogmatische Systeme verfaßt wurden. Sie hat anzugeben, in welchem Sinne die Behauptung zu nehmen sey, daß diese strenglutherischen Dogmatiker wieder zur scholastischen Methode zurückgegangen seyen, und ihr Verhältniß zur Philosophie, zur Schriftauslegung und zur frommen Erfahrung zu zeigen, und zugleich die Vorwürfe zu würdigen, welche diese Theologen, als eifrige Gegner der pietistischen Schule, dieser wegen Geringschätzung der Philosophie, wegen Entfernung vom symbolischen Lehrbegriff und wegen Mangel an strenger wissenschaftlicher Behandlung machten, und sie wird bei diesem Anlaß auf die merkwürdige Verwerfung alles Gebrauches der Philosophie in der Theologie geführt werden, welche von dem Helmstädter Hofmann ausgehend, obgleich von diesem selbst zurückgenommen, eine langedauernde Wirkung in der Kirche äusserte.

Da die Opposition Hofmanns gegen alle Anwendung der Philosophie in der Theologie in einer mystischen Richtung ihren Grund hatte, so führt ihre Betrachtung auf die Fortdauer mystischer Elemente in der lutherischen Kirche, welche in der Vorliebe Luthers für die reinen Mystiker der älteren Kirche ihren nächsten Grund hatte, dann aber durch die Extreme, zu welchen Carlstadt und Schwenkfeld sie führten, und durch die fanatischen Uebertreibungen der Wiedertäufer in Ungunst geriethen, immer aber den Beweis liefern, wie die verschiednen Richtungen, welche sich vom Anfange der Kirche an in derselben hervorthaten, im ganzen Laufe der Geschichte sich unausgesetzt erhalten und in geänderten Formen sich geltend zu machen suchen. Wie die frühere Geschichte zeigte, in welcher Weise von den frühesten Zeiten an die neuplatonische Mystik Einfluß auf die christliche Theologie gewann, wie sie in den areopagitischen Schriften als vollständig christianisirt erschien, wie sie in Johannes Scotus Erigena ein System der christlichen Theologie zu begründen strebte, in ihren Nachwirkungen bei den pantheistischen Secten des Mittelalters fortdauernd sichtbar ward, und endlich bei den Platonikern des fünfzehnten Jahrhunderts eine neue Stärke gewann, so hat die Geschichte der lutherischen Dogmatik zu zeigen, wie dasselbe natur-philosophisch-mystische Element, nachdem es in Paracelsus wunderlich hervorgetreten war, in Valentin Weigel zur Verwerfung aller Wissenschaft und zur quietistischen Lehre vom innern Worte wurde, und in Jacob Böhme ein eignes reiches System gestaltete, welches durch die Gährung, die es erweckte, bis auf die neuesten Zeiten manchfaltig zu wirken fortfährt. Die Geschichte hat sich bei der Beurtheilung dieser Erscheinungen, in welchen eine Vermischung heidnischer und christlicher Mystik durchaus auffallend sichtbar ist, an den reichen Gehalt der reinen Mystik zu halten, welcher in den biblischen Schriften gegeben, und von den rechtgläubigen lutherischen Theologen auf den Grund der Lehre von der Eini-

gung der Gerechtfertigten mit Gott in vollständigen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht worden ist.

Die manchfaltige Bewegung, welche durch den synkretistischen und pietistischen Streit in die lutherische Kirche gekommen, und durch die allmählich steigende Wirkung deistischer Lehren vermehrt worden war, hatte zu dem Bestreben geführt, einzelne Gläubige zum festen Anschluß an die Kirchenlehre in ihrer practischen von dem festen Glauben an die Kraft des Versöhnungstodes Christi ausgehenden Wirkung zu vereinigen, und die Gründung der herrnhutischen Gemeinde durch den Grafen Zinzendorf veranlaßt.

Die Geschichte der lutherischen Dogmatik hat diese Erscheinung als ein Zeichen der Zeit zu würdigen, und das Verhältniß ins Auge zu fassen, in welches dieser Verein zu der vielverbreiteten und vielwirkenden Thätigkeit einzelner Frommen und gesonderter Kreise trat, welche in den verschiedensten Richtungen bis zur Spitze fanatischer Entzückung hin, die Wirksamkeit der christlichen Lehre zu fördern bestrebt waren. Sie wird hiebei zu der Betrachtung geführt werden, daß diese Bewegungen im Innern der lutherischen Kirche, welchen mehr oder weniger die Anhänglichkeit an den positiven Gehalt der christlichen Lehre, und der Wunsch, dessen Wirkung auf das Gemüth zu erhöhen, zu Grunde lag, als Gegengewicht gegen eine andre Bewegung diente, welche von den deistischen Angriffen auf das Positive ausgehend, sich mehr und mehr auch bei den Theologen der lutherischen Kirche verbreitete.

Die Deisten hatten in verschiedener Weise die gesetzlichen Facta, welche dem Christenthum zu Grunde liegen, und damit alle Hauptlehren des Christenthums selbst beseitigt, und den ganzen Dogmengehalt in einige Sätze der natürlichen Religion aufgelöst. Sie hatten in Beziehung auf die Person des Erlösers den ebionitischen Irrthum erneuert, daß Christus ein bloßer Mensch mit ausgezeichneten Gaben gewesen sey, und waren in ihrer Opposition gegen die christlichen Dogmen von demselben Standpuncte aus-

gegangen, von welchem aus Celsus und Porphyrius und der Kaiser Julianus die christliche Religion als ein Gewebe von Aberglauben bestritten hatten. Da sie den Maßstab für die Wahrheit der christlichen Lehren nicht aus den biblischen Schriften selbst, nicht aus der geschichtlichen Entwicklung dieser Lehren und nicht aus der Erfahrung nahmen, sondern die Uebereinstimmung mit derjenigen Stufe der Verstandeserkenntniß, auf welcher sie selbst standen, zum Merkmale der absoluten Wahrheit machten, so mußten sie alles was dieser Verstandeserkenntniß in den biblischen Schriften entgegengesetzt, oder entgegen zu stehen scheint, alle Widersprüche, welche sich für eine tiefere Betrachtung auflösen, aus der christlichen Religion ausscheiden, und da diese ihren Mittelpunkt eben in dem Geheimnisse hat, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, und daß dieser menschgewordene Sohn Gottes der Heiland der Menschen ist, und da mit der Verwerfung dieser einen Lehre alle andern christlichen Lehren fallen, so mußten sie auf den Standpunkt der natürlichen Religion zurückkommen, über welchen das Christenthum eben weit hinausgegangen war, und dadurch die Bildung einer neuen Zeit begründet hatte.

Die Geschichte der Dogmatik hat zu zeigen, wie diese irrthümliche Richtung nach und nach, stufenweise bei den lutherischen Theologen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an um so leichtern Eingang fand, als sie sich bei ihnen mit einer ursprünglich aus der katholischen Kirche gekommenen gelehrten kritischen Thätigkeit vereinigte, welche die Untersuchung der Aechtheit der biblischen Schriften zum Gegenstand hatte, und die Glaubwürdigkeit des aus diesen Schriften geschöpften Lehrbegriffes von den Resultaten dieser Untersuchung abhängig machte. Es erhellt aus der Geschichte der lutherischen Dogmatik, daß diese kritischen Untersuchungen als vorbereitende Arbeiten für feste Resultate in dieser Beziehung im Gange der Zeit sich nothwendig einstellten, daß aber die von Semler, der für die neue Wendung der lutherischen Theologie Epoche

macht, aufgestellte Unterscheidung zwischen Religion und Theologie zu keinem genügenden Ergebnisse führte, weil man im Fortgange dieser Untersuchungen ein Dogma nach dem andern für ein Erzeugniß der immer wechselnden Theologie anerkannte, und endlich bei derselben natürlichen Religion als dem vorgeblich ächten Christenthum anlangte, welche sich bereits als Frucht der deistischen Forschungen ergeben hatte. Es erhellt ferner, daß zwar die auf die Verneinung in der Kritik vorzugsweise gerichtete Zeit viele Puncte zur Sprache brachte, welche einer späteren Periode als Fragen für tiefere und vollendete Untersuchungen gestellt wurden, daß aber die Kritik und Exegese, auf welche die allgemeine Thätigkeit gerichtet zu haben ein Verdienst dieser Zeit ist, weil von diesen Disciplinen aus eine Regeneration der Theologie beginnen mußte und wirklich begann, der wissentschaftlichen Haltung und der Principien ermangelten, welche zu genügenden Resultaten zu führen allein geeignet sind. Da mit der Exegese auch die Philosophie die Dogmenentwicklung vorzugsweise vermittelt, so kann die Geschichte der Dogmatik die Untersuchung nicht vorbeigehen, wie in jener Zeit, da Kritik und Exegese als Dienerinnen der Dogmatik den positiven Gehalt der Christenlehre stufenweise minderten und endlich auflösten, die Philosophie sich zu den theologischen Bestrebungen verhalten habe. Sie findet da längere Zeit die Entwicklung der wolfischen Philosophie, die sich in der Anwendung der demonstrativen Methode auf den Vortrag der Dogmatik äussert, und allmählig erlöschend einer eklektischen und populären Philosophie Platz macht, welche der theologischen Richtung jener Zeit in vieler Hinsicht verwandt, sich zu ihrer Dienerin vollkommen eignete. Die Geschichte der Dogmatik begleitet diese Philosophie bis zu dem Puncte, da Kant durch seine Kritik sie vernichtete, dadurch dem gesammten philosophischen Studium eine andre Richtung gab, und die ganze neue Gestalt der Philosophie vorbereitete, den Dogmatikern aber, welche seinen Grundsätzen folgten, nur Veranlassung gab, die dogmatischen Sätze

in die Form seiner Philosophie zu fassen, so kräftig auch Hamann den Weg verkündigte, auf welchen zur wahren Theologie allein gelangt werden könne, und so tiefsinnig er auch die Wurzel der Kantischen Philosophie in den von Hume vorgetragenen Grundsätzen nachwies.

Die Geschichte der Dogmatik findet in der Wirkung, welche die Gedankentiefe dieses großen Denkers und erfahrenen Christen, die erst angestaunt oder mißverstanden, nur nach und nach begriffen wurde, und Fülle prophetischer Winke für die Zukunft der Wissenschaft enthält, den einen Ausgangspunct der neuen dogmatischen Theologie, welche an die frühere dogmatische Entwicklung anknüpfend, und mit Benützung aller wissenschaftlichen Erwerbnisse, in deren Besitz die Gegenwart sich befindet, durch die am Positiven festhaltenden Dogmatiker des vorigen Jahrhunderts mit der alten lutherischen Dogmatik zusammenhängt, und neben derjenigen Dogmatik, welche die Folgerungen der Semlerischen Anfänge consequent entwickelt, und derjenigen, welche die für jede Zeit geltende Dogmatik allein als Dogmatik anerkennt, das Ziel einer vollkommnen theologischen Wissenschaft mit der Ueberzeugung verfolgt, daß an diesem Ziele sich nichts anders ergeben könne, als die auf den Glauben gegründete und menschlichen Kräften mögliche vollkommene Einsicht in den unveränderten wörtlichen Gehalt der heiligen Schrift und die in derselben Weise vollkommene Erkenntniß des Satzes, daß Jesus der Christ ist, in allen seinen Theilen. Diese Theologie, wo sie ächter Art ist, und auf dem rechten Grunde ruht, findet ihren andern Ausgangspunct, den immer vorausgesetzt, der in dem unausgesetzten Walten des Geistes in der Kirche liegt, in der neuen Gestaltung der Auslegung, die von der kritischen Thätigkeit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zwar vorbereitet wurde, aber in einem Hauptpuncte sich von ihr unterscheidet, in der Strenge nemlich, mit welcher sie an den Gesetzen wissenschaftlicher Auslegung haltend, die Willkühr, welcher jene sich hingab, verbannt, und vom

einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserm Heile, aus Liebe zu uns Fleisch geworden ist und in seiner Person den Menschen mit Gott vereinigte (um durch diese Fassung der Lehre die Glieder der Kirche vor den gnostischen Irrthümern in Bezug auf den höhern und niedern Christus, auf dessen Stellung im Geisterreiche und auf den Zweck seiner Sendung und vor den doketischen Irrthümern zu verwahren). Es enthält ferner den Glauben an den heil. Geist und hebt in Bezug auf diesen Glauben besonders die Thätigkeit des heil. Geistes auf die Propheten hervor, durch welche er verkündigt habe die ganze Heilsanstalt, die Erscheinung Christi, dessen Geburt aus einer Jungfrau, sein Leiden und seine Auferstehung, seine Himmelfarth im Fleische und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um alles zusammenzufassen und alle Menschenleiber aufzuwecken, auf daß alle Kniee derer die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind sich vor dem, der nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters unser Herr und Gott, unser Heiland und König ist, beugen, und alle Zungen ihn bekennen sollen, und daß er über Alles gerechtes Gericht halte, die bösen Geister und abgefallenen Engel, und die gottlosen, ungerechten und lästernden Menschen ins ewige Feuer sende, den gerechten und heiligen Menschen aber, die vom Anfang an oder nach der Buße seine Gebote bewahrt haben und in seiner Liebe geblieben sind, Unsterblichkeit und ewige Herrlichkeit verleihe. Diese sämmtlichen Bestimmungen waren einmal gegen die Verwerfung des A. T. durch die Gnostiker, dann gegen ihre doketischen Irrthümer in Bezug auf die menschliche Erscheinung Jesu, und auf das Ende der Dinge gerichtet.

Dieselben Irrthümer haben die Glaubensbekenntnisse im Auge, welche Tertullianus uns aufbewahrt hat; denn auch diese enthalten den Glauben an den einen allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt aus Nichts, und seinen Sohn Jesus Christus, der sein Wort ist, das auf besondre

Veranstaltung aus ihm hervorgegangen und durch welches alles gemacht ist, das von den Patriarchen gesehen, von den Propheten gehört worden ist, das das neue Gesetz und die neue Verheißung des Himmelreichs verkündigte und Wunder that, an den Jesus Christus, der aus der Jungfrau Maria Mensch und Gott geboren, Menschensohn und Gottessohn ist, unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, am dritten Tage von den Todten auferstand und gen Himmel fuhr, nun zur Rechten des Vaters sitzet und kommen wird zu richten Lebendige und Todte, nachdem er die Guten und die Bösen in ihren Körpern auferweckt hat, und der seiner Verheißung gemäß vom Vater den heil. Geist gesandt hat, den Tröster, der den Glauben derjenigen, die an den Vater, an den Sohn und an den heil. Geist glauben, heiliget.

Origenes giebt als Kirchenlehre zu seiner Zeit folgendes an. Den Glauben an einen Gott, der alles aus Nichts geschaffen und geordnet hat, der von Anfang an aller Gerechten Gott gewesen ist, und in den letzten Tagen, wie er durch die Propheten vorher gesagt hat, unsern Herrn Jesum Christum gesandt hat, um erst die Israeliten, und da diese nicht glaubten, die Heiden zu rufen. Dieser gerechte und gute Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi hat das Gesetz und die Propheten und die Evangelien selbst gegeben, und ist der Gott der Apostel und des A. und N. T. Jesus Christus ist vor aller Creatur aus dem Vater geboren, durch ihn ist alles geschaffen, er hat bei der gesammten Schöpfung dem Vater gedient, und hat sich in den letzten Zeiten selbst entäußert, ist Mensch geworden da er Gott war, und ist als Mensch Gott geblieben. Er ist wahrhaft, nicht zum Schein geboren und gestorben, wahrhaft von den Todten auferstanden, ist nach der Auferstehung mit seinen Jüngern umgegangen und dann gen Himmel gefahren. Der heilige Geist ist an Ehre und Würde dem Vater gleich. Die Seele hat eignes Wesen und Leben und wird nach ihrem Weggang aus dieser Welt nach ihren Verdien-

sten entweder mit ewiger Seligkeit belohnt oder mit ewiger Verdammniß im Feuer bestraft. Es ist eine Auferstehung der Todten, bei welcher der Körper unverweslich aufersteht. Die Seele hat freien Willen, mit dem sie gegen den Teufel und seine Mächte, die sie zum Bösen verführen wollen, streitet. Es giebt einen Teufel und böse Engel. Die Welt ist geschaffen, hat einen Zeitanfang gehabt und wird aufhören. Die heilige Schrift ist vom Geiste Gottes geschrieben und hat ausser dem wörtlichen einen mehrfachen geistlichen Sinn. Es giebt gute Engel und Kräfte.

Aus dem was Cyprianus von dem kirchlichen Glaubensbekenntnisse seiner Zeit sagt, geht bloß hervor, daß in demselben der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, an die Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben durch die heilige Kirche enthalten war.

Das Glaubensbekenntniß, welches Gregorius der Wunderthäter giebt, enthält bloß die Lehre von der Dreieinigkeit. Es ist ein Gott, der Vater des lebendigen Wortes, der für sich bestehenden Weisheit der ewigen Kraft und des Ebenbildes (χαρακτῆρος), vollkommner Erzeuger des Vollkommnen, Vater des eingebornen Sohnes, ein Herr, einer aus einem, Gott aus Gott, Ebenbild (χαρακτὴρ) und Bild der Gottheit, wirksames Wort, erhaltende Weisheit alles Vorhandenen, schaffende Kraft der gesammten Schöpfung, wahrhafter Sohn des wahrhaften Vaters, der unsichtbare des unsichtbaren, der unvergängliche des unvergänglichen, der unsterbliche des unsterblichen, der ewige des ewigen; und ein Geist der sein Seyn (ὕπαρξιν) aus Gott hat, und durch den Sohn den Menschen erschienen ist, vollkommenes Bild des vollkommenen Sohnes, Leben, Ursache der Lebenden, heilige Quelle, Heiligkeit, welche die Heiligung giebt, in welchem Gott der Vater, der über allem und in allem ist, und Gott der Sohn, der durch alle ist, offenbar wird. Diese sind in Herrlichkeit und Einigkeit und Herrschaft vollkommen, ungetheilte, unveränderliche Dreiheit, in der also kein Geschaffenes und kein Dienendes ist, nichts Hinzugefügtes, das früher nicht

dagewesen und später erst hinzugekommen wäre, da nie der Sohn dem Vater, nie dem Sohne der Geist fehlte, sondern dieselbe Trias immer unwandelbar und unveränderlich war.

Das Glaubensbekenntniß in den apostolischen Constitutionen enthält den Glauben an einen ungezeugten einzigen wahren allmächtigen Gott, den Vater Christi, den Schöpfer und Bildner von allem, aus welchem alles ist, und an den Herrn Jesus Christus seinen eingebornen Sohn, den Erstgebornen der ganzen Schöpfung, der vor den Aeonen nach dem Wohlgefallen des Vaters gezeugt nicht geschaffen wurde, durch welchen im Himmel und auf Erden Sichtbares und Unsichtbares wurde, und der in den letzten Tagen vom Himmel herabstieg und Fleisch annahm und aus der Jungfrau Maria geboren wurde, heilig nach den Gesetzen Gottes, seines Vaters lebte, gekreuzigt wurde und für uns starb und nach seinem Leiden auferstand am dritten Tage, und gen Himmel fuhr und sitzet zur Rechten des Vaters und wieder kommen wird am Ende der Welt mit Herrlichkeit um Lebende und Todte zu richten, und dessen Reiches kein Ende seyn wird. Dann den Glauben an den heiligen Geist, d. h. den Tröster, der in allen Heiligen von der Welt her gewirkt hat, und zuletzt auch den Aposteln vom Vater gesandt wurde nach der Verheißung unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, und nach den Aposteln allen Gläubigen in der heiligen katholischen Kirche. Endlich den Glauben an die Auferstehung des Fleisches und die Vergebung der Sünden, an das Himmelreich und an ein Leben der zukünftigen Welt.

Das Glaubensbekenntniß der in Antiochien gegen Paulus von Samosata versammelten Väter begreift nur die Lehre von der Dreieinigkeit, und setzt einen ungezeugten, anfanglosen, unsichtbaren, unveränderlichen, den Menschen unbegreiflichen und unaussprechlichen Gott, und dessen gezeugten, eingeborenen Sohn, das Bild des unsichtbaren Gottes, den Erstgeborenen aller Creatur, Gottes Weisheit, Wort und Kraft, die vor der Welt war, und zwar nicht bloß als vorhergewußt, sondern Gott in Wesenheit und

Substanz, und als Sohn Gottes im A. und N. T. verkündigt. Er hat mit dem Vater den väterlichen Willen zur Schöpfung der Welt erfüllt, nicht als Werkzeug oder Willen ohne Substanz. Dieser erschien in verschiedner Weise den Patriarchen und wurde vom Vater vom Himmel gesandt als Mensch, der Leib aus der Jungfrau faßte die ganze Fülle der Gottheit leiblich und wurde unverwandelt mit der Gottheit geeint und vergottet, und deshalb wird er im Gesetz und den Propheten und in der ganzen Kirche zugleich als Gott und als Mensch verkündigt.

Das Glaubensbekenntniß des Märtyrers Lucianus enthält den Glauben an den einen allmächtigen Gott Vater, Bildner und Schöpfer von allen, und der für alles sorgt, aus dem alles ist, und an den einen Herrn Jesum Christum, seinen Sohn, den eingebornen Gott, durch den alles ist, der Gott aus Gott, Ganzer aus Ganzem, Einer aus Einem, Vollkommner aus Vollkommnem, König aus König, Herr vom Herrn, lebendiges Wort, lebendige Weisheit, wahrhaftes Licht, Weg, Wahrheit, Auferstehung, Hirte, unwandelbare und unveränderliche Thüre der Gottheit ist, unveränderliches Bild der Wesenheit und des Willens und der Kraft und der Herrlichkeit des Vaters, der Erstgeborene aller Creatur, der im Anfang bei Gott war, Gott das Wort, durch den alles wurde, und in dem alles bestand, der in den letzten Tagen von oben herabkam und aus einer Jungfrau geboren und Mensch wurde, Mittler Gottes und der Menschen, der Apostel unsers Glaubens und der Herzog des Lebens, der für uns litt und am dritten Tage auferstand, und gen Himmel fuhr und sitzet zur Rechten des Vaters und wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; und an den heiligen Geist, der zum Troste und zur Heiligung und zur Vollendung den Gläubigen gegeben wird. Der Vater ist wahrhaft Vater, der Sohn wahrhaft Sohn, der heilige Geist heiliger Geist und diese Worte sind nicht ohne Bedeutung, sondern bezeichnen genau die eigenthümliche Substanz und Ordnung und Herrlichkeit der

drei, daß sie der Substanz nach drei, der Uebereinstimmung nach eines sind. Vor der Erzeugung des Sohnes war keine Zeit, und der Sohn ist kein Geschöpf oder Gemächt oder Erzeugniß im gewöhnlichen Sinne. Dieß alles ist reine Lehre der heiligen Schrift A. und N. T.

In den Bruchstücken eines Glaubensbekenntnisses, welche bei Novatianus vorkommen, ist bloß der Glaube an Gott den Vater und allmächtigen Herrn, an Jesum Christum Gottes Sohn unsern Gott und Herrn, und an den heiligen Geist enthalten.

Ausser diesen Glaubensbekenntnissen einzelner Lehrer haben wir auch die Glaubensbekenntnisse verschiedner Kirchen, die der Kirchen von Rom, von Aquileja und der orientalischen Kirchen, welche Rufinus aufbehalten hat. Das römische enthält den Glauben an Gott den allmächtigen Vater, an seinen einigen Sohn Jesus Christus unsern Herrn, der geboren ist von dem heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau, gekreuzigt unter Pontius Pilatus und begraben, am dritten Tage von den Todten auferstanden, aufgefahren zum Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heiligen Geist, die heilige Kirche, Vergebung der Sünde und Auferstehung des Fleisches. Das von Aquileja ist dasselbe, nur daß es nach „Vater" den unsichtbaren und unpassiblen, und nach „begraben" niedergefahren zur Hölle beifügt, das orientalische ist ganz dasselbe.

Eusebius von Cäsarea hat das Glaubensbekenntniß seiner Kirche mitgetheilt. Es enthält den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, das Wort Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, den eingeborenen Sohn, den Erstgeborenen aller Creatur, der vor allen Aeonen aus dem Vater gezeugt ist, durch den alles geworden ist, der zu unserm Heile Fleisch geworden ist, unter den Menschen gelebt und gelitten hat, am dritten Tage auferstanden und zu

dem Vater aufgestiegen ist, und wieder kommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heil. Geist. Jeder von diesen (Vater, Sohn und Geist) ist und existirt, der Vater wahrhaft Vater, der Sohn wahrhaft Sohn und der heil. Geist wahrhaft heil. Geist.

Das Glaubensbekenntniß der Kirche von Jerusalem enthielt in der Liturgie des Jacobus nur den Glauben an den einen allmächtigen Gott Vater, den Schöpfer Himmels und der Erden, und an den einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, bei Cyrillus v. J. den Glauben an den Vater, an den Sohn, an den heil. Geist, und an eine Taufe der Buße, und bei demselben den Glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erden, alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus den eingebornen Sohn Gottes, den aus dem Vater vor allen Aeonen gezeugten wahren Gott, durch den alles wurde, der im Fleische erschien und Mensch wurde (aus der Jungfrau und dem heil. Geiste), gekreuzigt und begraben, auferstanden am dritten Tage, aufgestiegen zum Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters, und der wieder kommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten; dessen Reich kein Ende haben wird. Und an den heil. Geist, den Tröster, der in den Propheten gesprochen hat, und an eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, und an eine heil. kathol. Kirche, die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Das Glaubensbekenntniß der antiochenischen Kirche hat den Glauben an den einen und einzigen wahren Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe, und an unsern Herrn Jesum Christum seinen eingebornen Sohn, den Erstgebornen aller Creatur, der aus Gott vor allen Aeonen geboren, nicht gemacht ist, wahrer Gott aus wahrem Gotte, der Vater gleichwesentlich, durch den die Zeiten zusammengefügt sind und alles gemacht ist, der um unsertwillen gekommen ist, und gebo-

ren worden aus Maria der Jungfrau, und gekreuzigt unter Pontius Pilatus und begraben, und am dritten Tage auferstanden und gen Himmel gefahren und wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Aus der alexandrinischen Kirche ist zuerst ein Glaubensbekenntniß des Arius erhalten, welches vorschreibt den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, und an seinen Sohn den Herrn Jesus Christus, den aus ihm vor aller Welt gezeugten Gott Logos, durch welchen alles wurde im Himmel und auf Erden, der herabgekommen ist und Fleisch geworden, aufgestanden und gen Himmel gefahren und wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heil. Geist, Auferstehung des Fleisches und Leben der künftigen Welt, ein Himmelreich, und eine katholische Kirche über die ganze Welt verbreitet. Das Glaubensbekenntniß des Alexander von Alexandrien hat den Glauben an einen ungezeugten Vater, an einen Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes der aus dem Vater gezeugt ist, an einen heil. Geist, eine einzige katholische apostolische Kirche und die Auferstehung der Todten. Die Glaubensbekenntnisse der Kirchen von Ravenna und Turin, so wie das der afrikanischen Kirchen bei Augustinus, und der gallischen und spanischen Kirchen, sind mit wenigen Abweichungen dem römischen gleich. Die gallischen und spanischen haben den Glauben an die Höllenfarth Christi.

An das Glaubensbekenntniß des Alexander von Alexandrien schließt sich das der öcumenischen Synode von Nicäa an. Dieses fordert den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, den eingebornen, der aus dem Vater, d. h. aus der Wesenheit des Vaters gezeugt ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gotte, gezeugt, nicht gemacht, gleichwesentlich dem Vater, durch den alles wurde, was im Himmel und auf Erden ist, der wegen

uns Menschen und zu unserm Heile herabgekommen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat, und am dritten Tage auferstanden und gen Himmel gefahren ist und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, uns an den heil. Geist.

Dieses nicänische Glaubensbekenntniß wiederholte die zweite öcumenische Synode zu Constantinopel (381) und fügte in Bezug auf den heil. Geist hinzu, daß dieser Herr sey, lebendig mache, aus dem Vater ausgehe, mit dem Vater und Sohn angebetet und verherrlicht werde und durch die Propheten gesprochen habe, und fügte auch den Glauben an eine heil. katholische, apostolische Kirche, an eine Taufe zur Vergebung der Sünden, an die Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt hinzu.

Die öcumenische Synode von Chalcedon (451) gab sodann die genauesten Bestimmungen über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, indem sie festsetzte, daß Christus vollkommen in der Menschheit gewesen sey, derselbe wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus der vernünftigen Seele und dem Leibe, dem Vater gleichwesentlich nach der Gottheit und uns nach der Menschheit, uns durchaus und ganz ähnlich mit Ausnahme der Sünde, vor der Welt aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, und in den letzten Tagen um unsertwillen und zu unserm Heile Mensch geworden aus Maria der Gottesgebärerin, einer und derselbe Sohn, Christus, Herr, Eingeborner, aus zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungesondert und ungetrennt bestehend, so daß der Unterschied der Naturen wegen ihrer Einigung nicht aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten ist, so daß beide in eine Person und eine Hypostase zusammengehen, und nicht in zwei Personen getheilt und getrennt, sondern ein und derselbe Gott, Eingeborne, Gott das Wort, der Herr Jesus Christus sind, wie die Propheten, Christus selbst und die Väter gelehrt haben.

Mit den Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon war die Lehre von der Dreieinigkeit und von dem Verhältnisse der Naturen in Christo den Hauptpuncten nach geschlossen, und für die orthodoxe Kirche fest bestimmt. Von diesen Bestimmungen giengen die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten aus, und es ist bereits berichtet worden, wie die als Ergebniß dieser Streitigkeiten hervorgegangenen Sätze die chalcedonischen Bestimmungen in Beziehung auf die Naturen Christi bestätigt und die Kirchenlehre in diesem Puncte schärfer gefaßt haben. Die zwischen Augustinus und Pelagius streitig gewordenen Lehren erhielten keine so allgemein anerkannte Sanction der Kirche, wie die Lehre von der Dreieinigkeit und von den Naturen Christi, und es erklärt sich daraus, wie diese Lehren in der folgenden Zeit zu neuen Verhandlungen Anlaß geben und neue Bestimmungen der Kirche möglich machen konnten. Jene Bestimmungen der allgemeinen Synoden über die Lehre von der Dreieinigkeit und von den Naturen Christi wurden von der griechischen wie von der lateinischen Kirche anerkannt und festgehalten, und alle weiteren Forschungen in dieser Beziehung legten diese kirchlichen Bestimmungen zu Grunde. Es war derselbe Fall mit den Erklärungen gegen ebionitische und gnostische Irrthümer, welche sich in den frühsten Glaubensbekenntnissen finden und aus ihnen in die späteren übergegangen waren, so wie mit den Lehren von der Taufe, von der Kirche, von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben. Die dogmatische Thätigkeit der Theologen des Mittelalters war demnach, abgesehen von der systematischen Zusammenfassung der Gesammtlehre, auf einzelne erklärende Bestimmungen über die durch allgemein anerkannte kirchliche Glaubensbekenntnisse festgestellte Lehren hingewiesen, und hatte nur für diejenigen Lehren, welche in dieser Weise noch nicht bestimmt waren, Veranlassung zu neuen Forschungen, welche in Beziehung auf die von Augustinus gegen die Pelagianer vertheidigten Lehren, entweder zu den Resultaten des Augustinus führten

oder sich denen des Pelagius näherten, in der Lehre von den Sacramenten aber neue Bestimmungen der Kirche verbreiteten. Wie dieß geschehen sey, und wie auch vom neunten Jahrhunderte an der Kampf gegen gnostische Irrthümer, und gegen den Einfluß der neuplatonischen Philosophie unter veränderten Verhältnissen fortgeführt wurde, und zu welchen Resultaten diese ganze dogmatische Thätigkeit für die kirchliche Fassung der einzelnen Dogmen führte, wird im zweiten Buche vorgetragen werden.

Druck von C. W. Schmidt.

Englehardt,
Dogmengeschichte
1334917

1334917

Englehardt,
Dogmengeschichte

1334917